ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Los Gatos, Calif.

82. BAND 1960 1. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

54025

INHALT DES 1. HEFTES 1960 (82. JAHRGANG)

A. Kolping, Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts des Großen . . . . 1— 39

O. Loretz, Der Glaube des Propheten Isaias an das Gottesreich (I) . . . . 40— 73

St. Otto, Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie. . . . . 74— 87

REZENSIONEN

O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testamentes (P. Gaechter) . . . . 88—100

G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments (J. Hofbauer) 100—102

A. Kirchgäßner, Die mächtigen Zeichen (H. B. Meyer) 102—104

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament: La Sainte Bible, *Venard*, *Schedl*, *Gelin*, *de Fraine*, *Overhage*, *Gese*, Richesses, *Rudolph*, *Bouwman*, *Drioton*, *Grollenberg*, *Daniélou*, *Barrau* 105—110

Fundamentaltheologie: *Dessauer*, *Busenbender*, *Pfleger*, Newman, *Aradi*, *Herrig*, *Bulst*, *Colson*, *Leuba*, *Grabowski*, XVI. Semana Española, *Christiani*, *Knox*, *Chavaz*, *Hernandez*, S. Anselmo, *Ammann* . . . . . 111—118

Kirchengeschichte: *Peterson*, *Joly*, *Tibiletti*, *Michiels*, *Taliath*, Röm. hist. Mitteilungen, Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte, *Lenzenweger*, *Franzen*, *Brecher*, *Rosenfeld*, *Lagarde*, *Raab*, *Schwaiger*, *Dussler*, Aufgaben deutscher Forschung . . . . 118—125

Liturgik: *Schmidt*, *Vagaggini*, *Righetti*, *Abercrombie*, H. Emser, *Schlette*, *Gräf*, *Schreiber*, *Baur*, *Salmon*, *Mateos*, *Corbett*, *Vilanova*, Officium hebd. sanctae . . 125—132

Büchereinlauf . . . . 133—136

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 6. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.50; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: **Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)**
b) Schweiz: **Postscheckkonto Zürich VIII/23705**
c) übriges Ausland: **durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien, oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)**

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 6, zu richten.

DIE HANDSCHRIFTLICHE VERBREITUNG DER MESS-ERKLÄRUNG ALBERTS DES GROSSEN

Ein Beitrag zum Einfluß Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben

Für Msgr. Bernhard Geyer, zum 3. Februar 1960

Von Univ.-Prof. Dr. Adolf Kolping, Münster/Westf.

Vor mehr denn 30 Jahren hat Martin Grabmann[1] den Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben im Umfang jener Kenntnis dargestellt, den damals die wissenschaftliche Welt hierüber haben konnte. Er schrieb gegen Hans von Schubert, der in seiner Geschichte des deutschen Glaubens (Leipzig 1925) gemeint hatte, es habe unter den Scholastikern keinen bedeutenden theologischen Denker aus deutschen Landen gegeben, und der darin einen Beweis sah, daß in Deutschland die ernstesten und bedeutendsten Menschen Widerstand oder doch Mißtrauen der Scholastik entgegengesetzt hätten. Von Schubert wollte Albert mehr als einen Sammler, Enzyklopädisten, Schulmeister denn als einen selbständigen Denker gelten lassen. Grabmann ging nun davon aus, daß die Größe einer Persönlichkeit sich sehr wohl aus dem Einfluß und der Einwirkung ablesen lasse, die sie auf die Nachwelt ausübt, und zeigte, wie Albert befruchtend auf das Geistesleben der mittelalterlichen Theologie und Mystik bis an die Grenze der Neuzeit gewirkt habe.

Dieser Einfluß wird auch, so dünkt mir, bei aller Zufälligkeit, der die handschriftliche Überlieferung eines mittelalterlichen Werkes naturgemäß unterworfen ist, mit genügender Präzision sichtbar, wenn man an Hand der Hss-Gruppen und -Stammbäume den Wegen nachgeht, auf denen ein so weitverbreitetes Werk[2] wie der eucharistische Doppeltraktat[2a] den Eingang in das hoch- und spätmittelalterliche Geistesleben gefunden hat. Mittlerweile hat sich ja in der Stille die damals von Grabmann gewünschte Bestandsaufnahme der Albertus-Hss durch die rührige Tätigkeit des unter Msgr.

---

[1] M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben: ZkTh 25 (1928) 153–182, 313–356. Abdruck in: Mittelalterliches Geistesleben II.

[2] Heute sind noch vorhanden 47 Voll-Hss (eine vorzeitig abbrechend), davon 4 aus dem 13. Jh., 16 aus dem 14., 2 von der Wende des 14. zum 15., 25 aus dem 15. Jh. Der Traktat sM ist vorhanden in 14 (1: 13. Jh., 1: 14. Jh., 12: 15. Jh. Die Münsteraner Hs 133 ist im Krieg verbrannt). Der Traktat CD ist vorhanden in 9 Hss, davon 1 aus dem 14., 7 aus dem 15. und 1 aus dem 16. Jh. Eine wohl schon dem Ende des 13. Jh. entstammende Abbreviation (A^b) ist vorhanden in 8 Exemplaren und einem ausführlicheren Exzerpt (1: 13. Jh., 2: 13./14. Jh., 3: 14. Jh., 2: 15. Jh.). Außerdem gibt es von sM 5 Exzerpte (1:14. Jh., 4 : 15. Jh.), von CD 3 (15. Jh., davon eines in dialogisierender Form). Die fleißige Sammler-Tätigkeit der Herren des Albertus-Magnus-Institutes machte noch 2 Fragmente bekannt für sM (14./15. und 15. Jh.), 1 für CD (15. Jh.). Wahrscheinlich lassen sich diese Zahlen vermehren. Besonders oft waren die eucharistischen Orationen verbreitet, die hier nicht mitgezählt sind.

[2a] De mysterio Missae (sM) und Summa de Corpore Domini (CD).

Bernhard Geyer stehenden Kölner Albertus-Magnus-Institutes vollzogen. Wenn nun hier der hs-lichen Verbreitung des Doppeltraktates nachgegangen wird[3], sei diese mühevolle Untersuchung, für die das Institut dankenswerter Weise die grundlegenden Materialien bereitgestellt hat, dem unverdrossen tätigen Altmeister mittelalterlicher Philosophiegeschichte und mittelalterlicher Textedition, Bernhard Geyer, zur Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres gewidmet.

Die Untersuchung gibt zunächst einen Überblick über die vorhandenen Hss-Bestände und ihre klar erkennbaren Verwandtschaften. Hernach werden diese Angaben auf ihr Verhältnis zu einander und zu ihrer gemeinsamen Vorlage (Exemplar) hin diskutiert. Den Beschluß bilden Ausblicke auf den albertinischen Einfluß, den die Hss auf Alberts Zeitgenossen und Nachwelt für den eucharistischen Doppeltraktat bezeugen.

Von Hss kamen mir trotz langjähriger Bemühung durch die Ungunst der Umstände bislang nicht zu Gesicht von Voll-Hss Cambridge Corp.-Christi-College 523 (s. XIV), da unleserlich, Magdeburg Domgymn. 234 (s. XV), da verschollen, Prag Nat.-Museum 3346 XIII E 12 (f. 1–248^v) s. XV, Warschau (früher Petersburg) Bibl. ? Lat. F. I vol. 81 (f. 946–1064) s. XV, und Breslau Univ.-Bibl. I F 325 (f. 1–171^r), s. XIV/XV, nur sM Halberstadt Domgymn. 91 (s. XV), nur CD Olmütz Studienbibl. Nr. II 111/1 (s. XV). An Fragmenten sind nicht berücksichtigt für sM Lemberg 1131 (f. 32/4), s. XIV/XV, und Vatic. 1121 (f. 220^r–221^r) s. XV, an Exzerpten sM Berlin Staatsbibl. theol. oct. 37 (f. 17^v– ?), Cambridge Univ.-Bibl. 1014 Ec. III. 58 (f. 79–87), Tours Recueil 141 (f. 8–12^v), alle s. XV, CD München Clm 18 170 (Teg 170) f. 329ra–346ra, Prag Univ.-Bibl. 2573 XIV F 2 (f. 1^r–4^r), beide s. XV.

Die Hss-Gruppen werden mit Zahlen zusammengefaßt und nach ihrer durchgängigen Verbreitung benannt, 1) als der südwestliche Text, 2) der italienisch-spanische, 3) der niederrheinisch-niederländisch-nordfranzösische und 4) der bayrisch-österreichische. Untergruppen werden dann durch zweitstellige Ziffer (z. B. 41 Ulm-Augsburg und 42 südöstlicher Text), weitere Verästelung durch dritt- und notfalls viertstellige kenntlich gemacht. Die Numerierung besagt an sich nichts über das Alter der Abschriftstypen, wohl aber über ihre Nähe zu einander[4]. Gegenüber der Ausgabe von Borgnet Bd. 38 (Bo) als dem leicht erhältlichen Druck bedeutet ,,text" den

[3] Diese Arbeit schließt sich folgerichtig den früheren Untersuchungen an. Vgl. A. Kolping, Eucharistia als Bona Gratia: Festschrift Bernh. Geyer, Studia Albertina (Münster 1952) 249–278 (Abk.: Bona Gratia), behandelt den Aufbau der Meßerklärung und die albertin. Meßopferauffassung A. Kolping, Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung: FrZPhTh 2 (1955) 197-205 (Die Drucke). A. Kolping, Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung: Schol 31 (1956) 70–84 (Abbreviation), behandelt die unten S. 7 erwähnte Gruppe A^b (mit Text- und Variantenproben). A. Kolping, Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Gr., Mich. Schmaus zum 60. Geburtstag: MüThZ 9 (1958) 1–16 (Entstehungsgesch.), behandelt das literarische Verhältnis der beiden Teiltraktate zu einander. Später soll das literarische Fortwirken des Doppeltraktates dargestellt werden.

[4] Beachte die teilweise neue Numerierung hier und in ,,Entstehungsgesch." gegenüber der in meinen Aufsätzen ,,Die Drucke" und ,,Abbreviation"! 1 und 2 sind geblieben. Es empfahl sich, den niederrhein. Text (früher Typ 51) und den südöstlichen (früher 52) nicht unter einer gemeinsamen Nummer (5) zusammenzufassen, sondern, da der Ulm-Augsburg. (früher 3) und der südöstliche Text

kritisch gesicherten Text, der, falls nichts anderes gesagt ist, stillschweigend hier gebraucht wird. Exemplar bedeutet die ältest erreichbare Text- und besonders Schrift- und Abkürzungsgestalt (nicht notwendig das Autograph!). Die lateinischen Ziffern (I, II, . . .) vor Textangaben geben wichtige Einschnitte im Gesamtaufbau des Doppeltraktates an (meist text gegenüber Bo!).

Solche markanten Einschnitte im Gesamtaufbau des Doppeltraktates sind folgende vierzehn:

I. Bo 1: keine Überschrift.
II. Inc. *Is. LXVI: „Dicit dominus: Ecce ego declinabo in vos sicut flumen pacem et quasi torrentem inundantem gloriam gentium quam sugetis." In quo verbo. . .*
III. Bo 165 b Expl.: *videbatur esse dicendum, alia subtilia melioribus relinquendo. Explicit.*
IV. Bo 191: keine Überschrift.
V. Inc.: *Quia autem de sacramento altaris multa sunt. . .*
VI. Bo 432 b Expl.: *tamen utiliter multa in eis dicta inveniet.*
VII. *Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ordine praedicatorum episcopo quondam Ratisponensi compilata.*
VIII. Bo 432: *Oratio de corpore domini* (mit Vorbehalt!).
IX. *Omnipotens, sempiterne deus, fili dei. . .*
X. Bo 434 Expl.: *suae beatitudinis perfectionem, qui cum dilectissimo patre et spiritu sancto vivis et regnas per omnia saecula saeculorum.*
XI. *Explicit oratio fratris Alberti ad corpus domini.*
XII. *Nunc autem laborabimus ad mysteria totius missae explananda, adiuvante eo de cuius dulcissimo corpore iam licet balbutiendo locuti sumus.*
XIII. *Salve, salus mundi, verbum patris, hostia vera, viva caro, deitas integra, verus homo, tibi incorporati mereamur offerri in templo maiestatis divinae ad corpus tuum, quod in dextera patris est, tibi sociati, ut aeternitatis tuae futuri simus participes et beatitudinis tuae consortes et sanctae incorporationis tuae concorporales, quia tibi est honor et gloria in saecula saeculorum.*
XIV. *Perficiant in nobis, domine, tua sacramenta, quod continent, ut quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Per dominum.*

I.

DER HANDSCHRIFTLICHE BESTAND DER MESSERKLÄRUNG

1. Der süd-westliche Text (Sigl 1) 1

Er zerfällt in drei Untergruppen, von denen 111 das Cistercienser-Stift Kaisheim bei Donauwörth, 12 das Dominikaner-Kloster Basel und 13 (wohl mit 12 zusammenhängend) eine Kartause (Basel?) als Zentrum erkennen lassen.

Die Vorlage 11 ist kenntlich an der Auslassung CD tr. I, I (Bo 194 b): 11
quando . . . paravit refectionem und (XII) an dem Perfekt *laboravimus* statt des Futurs *laborabimus* (von ? A^m aber auch in HZ innerhalb 421 übergegangen!).

Diese Kaisheimer Gruppe 111 hatte für die Hs M ihren 111
Auftraggeber in dem Kaisheimer Abt Truitwin von Eßlingen (1266/88), von dem die Chronik des Cisterciensers Johann Knebel (1531)[5] sagt: „Dieser Abt und sein Prior, Heinrich genannt, hatten

(früher 52) eine gemeinsame Vorlage haben, sie unter dem Sigl 4 zusammenzufassen (3: heute 41, 52: heute 42). Der niederrheinische Text bildet eine selbständige Gruppe (einst 51, jetzt 3).

[5] Franz Hüffner, Chronik des Klosters Kaisheim (Bibliothek des Literar. Vereins Stuttgart Bd. 226), Tübingen 1902, S. 93 f.

sonder Lust zu guten Büchern; war aber ein Schreiber im Kloster, Conrad von Ravensburg geheißen, der schrieb etliche Bücher in das Gotteshaus, als sonderlich Albertum magnum de corpore domini und ander viel mehr Bücher." Der hier und neben Truitwin im Kolophon von M genannte Prior Heinrich von Pappenheim war der Nachfolger Truitwins (1288/1303). In Eßlingen (Neckar) hatte Albert am 29. 4. 1268 die Predigerkirche St. Paul konsekriert. Nach Herm. Tüchle waren die Beziehungen des Kaisheimer Abtes zu seiner Heimatstadt rege[6], so daß Truitwin bei der Konsekration durch Albert als anwesend vermutet werden darf, jedenfalls lebendige Kunde von dem großen Dominikanerbischof besessen haben wird, auch Kunde von der u. E. damals irgendwann verfaßten Meßerklärung haben konnte. Wegen dieser nicht bloß zeitlichen Nähe zu Albert verdient diese Gruppe das besondere Interesse der Biographen Alberts. Der Schreiber Konrad Pistor (Kª) von Ravensburg erscheint nämlich auch in der anderen, noch zu Lebzeiten Alberts verfaßten und zur Gruppe gehörigen Hs.

111, 1 Kª London Antiquariat Robinson (ehemals Phillipps
Kª 428)[7], 1279, Perg. Einband: Schweinsleder; 37 Lagen Quaternionen (bis zur 35. Lage am Schluß jeder Lage numeriert), worauf noch 3 Blätter folgen; 2 moderne Zählungen der Folien (letzte Folie: 294, wohl von Leand. van Eß gezählt, nach anderer Zählung: 304); auf ausgewähltem Pergament sehr sauber geschrieben und wenn nötig mit großer Sorgfalt vom Schreiber korrigiert; wie das Original ohne Überschrift (I); f. 1 ra mit einem selten schönen und bewegten Y des Inc. (II). Die Farben sind etwas blaß infolge der Abnutzung des Buchbeginns. Die Initialminiatur stellt den Aufstieg der Lebensalter (Kindheit, Mannestum, Greisenalter) zur Hölle (links) bzw. zum Himmel (rechts vom Beschauer) dar. Die Verdammten bewacht ein gehörnter und gefesselter Teufel in einem Kerker, die Seligen der Signifer Michael in den Wolken des Himmels. Ferner finden sich kleine, nur ornamental ausgeführte Initiale nach dem Prolog von sM f. 4 rb (Y) und f. 119 vb (Q des Anfanges von CD). Incipit (II) also original, Explicit f. 304 (ältere Zählung 294): (X) *saeculorum. + Amen.* (XI) *ad corpus*] *de corpore. Anno ab incarnatione domini M⁰ CC⁰ LXX⁰ VIIII⁰ sexto Idus Martii consumatus est liber iste, procurante priore Alberto, scribente Cuonrado pistore de Rauenspurch. Quod(!) deus glorificet in semetipso. Amen.* Die Hs hat mehr Fehler als M (im kollationierten Teil 20:9) und eigenwillige

[6] Laut freundlicher Mitteilung, vgl. A. Kolping, Abbreviation S. 76 A. 29. Kaisheim besaß auch in Eßlingen einen Klosterhof (briefl. Mitteilung von H. Tüchle vom 4. 10. 1955).

[7] Ich konnte diese Hs in London im Antiquariat Robinson am 3. 6. 1958 einsehen und die ersten Seiten von CD kollationieren. Mr. Philipp Robinson sei auch an dieser Stelle hierfür gedankt. Über die Art, wie diese Hs auf Grund eines Katalogs des Leander van Eß aufgespürt wurde, siehe A. Kolping a. a. O. Friedrich Heyer (Bonn) hat das Verdienst, auf sie aufmerksam gemacht zu haben. Über Leander van Eß siehe Herm. Knaus, Die Handschriften des Leander van Eß: Börsenblatt f. d. deutsch. Buchhandel, 13. Jg. Nr. 22 a Sondernummer B, S. 347–353.

Wortveränderungen an bedeutungslosen Stellen[8]. Der Auftraggeber Prior Albert ist bis jetzt nicht zu identifizieren[9].

Die Schwester-Hs ist M München Clm 28 180, ebenfalls III, 2
Perg. in etwas engerer Schrift als K^a geschrieben, mit sehr reichen M
ornamentalen Initialen zu Beginn von sM und CD, Misc.[10]. Sie hat (I/II) f. 1 ra eine Überschrift und setzt die Stellenangabe hinter das Schriftzitat: *Incipit summa magistri Alberti super missam. Ecce, ego declinabo . . . sugetis. Is. LXVII°.* Das Explicit fehlt an der gewohnten Stelle (VII), dafür lesen wir f. 163 va hinter der Sakramentar-Oration (XIV): *Per dominum. + Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ord. praed. epo quond. Ratisp. compilata, procurante Abbate Truitwino de Esselingen et Priore H. de Bappenhain, scribente Cuonrado de Ravenspurch, quos glorificet deus in semetipso. Amen. Consumatus est iste liber Anno domini Millesimo ducentesimo octogesimo primo. In vigilia Thomae apostoli.* Zu (III) finden wir von der Hand M^2 die Erweiterung: *Explicit + summa Alberti Magni super missam per ordinem.* Hierauf folgt, von derselben Hand
zumindesten nachgezogen, das Incipit (V). Diese Hand M^2 ent- M^2
stammt dem Spätmittelalter. Die Fehler von CD korrigierend, ist sie erkenntlich an dem volleren Federstrich, der zudem unordentlich vorgeht. Hier in diesem erweiterten Explicit (III) mag auch, vor *Alberti* (?), *magistri* gestanden haben. Die Hs war aber schon einmal, und zwar sehr früh mit einer sorgfältigen, leichten und blassen

---

[8] So wenn sM Bo S. 1 Z. 4 statt *secundum* steht *quorum perfectionem gratiae*, Z. 7 statt *notantur* einfach *nota*, im Folgenden *oculus* stets mit zwei cc, was sich in M nicht mehr findet, oder CD Bo S. 195 b, 1. Abschn. am Schluß: *Lecythus enim et hydria . . . designant* statt *significant*.

[9] So nach freundlicher Mitteilung von Herm. Tüchle, der am 12. 10. 1955 an den Verf. schreibt: „Über Prior A. war nichts zu finden. Er ist meiner Ansicht nach der Vorgänger des Priors H. von Pappenheim, der wohl zwischen den beiden angegebenen Jahren starb. . . . Prior A. wird bei Knebel nicht erwähnt, auch nicht in den Annales und nicht im Necrologium, das freilich außer den Wohltätern nur die Äbte nennt. Auch bei Knebel und erst recht in den Annales wäre es ein großer Zufall, wenn ein Prior genannt wäre. Auch die Generalkapitelsstatuten der Cist. schweigen. Nur ein Blick in die anderen Kaisheimer Handschriften und in die Archivalien könnte vielleicht den Namen finden lassen". Ich selbst fand bei Durchsicht des Kaisheimer Fonds in der Münchner Staats-Bibl. in den in Frage kommenden Hss keinen Hinweis auf einen Prior Albert. Natürlich ist bei K^a selbst nicht ohne weiteres gesagt, daß der dort genannte Albert Prior in Kaisheim gewesen sein müßte. Auch spätere Nachforschung von Herm. Tüchle (Mai 1957) führten noch zu keinem Ergebnis (mündliche Mitteilung an den Verf.).

[10] Es finden sich außer dem albertinischen Werk, das den Anfang des Codex bildet, darin noch weiter f. 163 vb: *De sacramento altaris XXIV miracula compilata a quodam magistro fratrum minorum Parisius.* (Inc.:) *Domine, sustinuimus te.* Expl. f. 164 vb: *et reliquae cogitationes diem festum agent tibi.* Anschließend f. 164 vb: *Sermo Bonaventurae de arbore ligni vitae.* (Inc.): *Christo confixus sum cruci.* f. 169 rb beginnt neue Schreiberhand (schon für E vorliegend, also wohl ursprünglicher Bestandteil dieses Codex). f. 172 rb Expl.: *per crucem tuam petimus obtinere ad laudem sacratissimi nominis tui, cui cum patre . . . saecula saeculorum. Amen. Haec insunt in eo quod de mystica theologia capitula quinque* . . . f. 172 va: *Trinitas supersubstantialis et superdea* . . . f. 173 vb Expl.: *simpliciter absoluti et ultra universa.* Hierauf: *Mystica theologia est secretissima et non iam per speculum et imaginem* . . . f. 180 vb als Schlußsatz: *Nimirum dictorum defectus a perfectis benevole suppleri. Explicit iste liber, sit scriptor crimine liber.*

M^1 Schrift korrigiert worden (M^1)[11]. Diese Korrekturen finden sich
A^m bereits verwendet in A^m Stams 1, Perg.-Hs, nach dem f. 132 vb stehenden und M nachgebildeten Kolophon[12] 1304 geschrieben. Von dem als M^1 korrigierten Kaisheimer Prachtexemplar stammt
β CD-Text β München Clm 7590 (Aug. Chorherrnstift Indersdorf 190), s. XV. Von M ist aber schon vor 1304 (da ohne die Korrekturen M^1 im Text) abgeschrieben, vielleicht gar von Konrad von
E Ravenspurch selbst, E Erlangen 264, aus dem Besitz des Cistercienser-Stiftes Heilsbronn bei Ansbach (Bayern)[13], mit Korrekturen E^1 nach Hss-Gruppe 42[14]. Der Cisterciensermönch von Heilsbronn, wohl identisch mit dem Heilsbronner Abt Konrad Soccus von Brundelsheim (Regierungszeit 1303—06 und 1317—21), schrieb das „puch von den VI namen des fronleichnams auch goldene zunge oder liber de corde (! muß wohl heißen: corpore) et sanguine domini"[15] und mag E in Händen gehabt haben, woraus er die sechs Namen erhielt.

112 M^i Mailand Ambros. 0143, s. XV, Papier. (I) f. 1 r: *Incipit*
M^i *opus super missa* (!) *a fratre Aelberto de ord. praed. quond. Ratisp. epo compilatum.* M^i ist nicht von 111 abgeschrieben und beweist damit die Vorlage 11, in der wie auch in 12 die Bezeichnung *super missam* für unseren Doppeltraktat vorgekommen sein muß.

12 Diese Gruppe 12
hat als vornehmste Hs, die möglicherweise für alle Hss dieser Gruppe
B irgendwie die Vorlage gewesen sein mag, B Basel Univ. Bibl. B IV. 16, s. XIV ante med. Perg. Provenienz: Dominikanerkonvent

[11] Die Korrektur M^1 kommt in CD später nicht mehr vor. Sie stammt aus einer Hs des Typs 42. So wird CD Bo S. 194 a Abs. 2 Z. 4 das *continens* durch M^1 mit 4 verbessert in *continet* (so auch A^m). M^2 zieht verblaßte Buchstaben nach und bringt neue Rubrizierungen (gotische Zahlzeichen), von Ulrich Kentner (f. 163 va).

[12] (XIV) f. 132 vb: *per dominum.*] P. *Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ord. praed. epo quond. Ratisp. compilata, procurante domino Cuonrado Abbate de Stams, dicto Walder de Faucibus, scribente Ruodgero monacho et sacerdote eiusdem monasterii quos glorificet deus in semetipso. Amen. Consummatus est liber iste Anno domini MCCCIIII in die sanctae Emerentianae virg. et mart.* Stams wurde 1273 von Kaisheim aus gegründet und besiedelt, ist also Tochter von Kaisheim.

[13] (I) Vorsatzblatt v: *Incipit prologus Magistri Alberti quond. Ratisp. epi ord. praed. in expositionem missae per ordinem.* (II) f. 1 ra: *Ecce ego declinabo.* (III/IV) f. 55 vb (R): *Explicit expositio Magistri Alberti de missa. Incipit tractatus eiusdem specialis de sacramento altaris.* (XIV) f. 145 ra: *dominum.* + *Explicit tractatus de sacramento altaris.* f. 145 rb (R): *Sermo de sacramento altaris complectens miracula de novo et veteri testamento sumpta quae sunt infinitae potentiae, inexplicabilis sapientiae, pietatis mellifluae.* (Inc.): *Domine, sustinuimus te.* Hierauf folgen alle Schriften, die auch M brachte, teilweise mit etwas anderen Überschriften.

[14] Vgl. CD tr. I (Bo 193 a): *Urna enim aurea vel ... vel vor* (*corpus* 422 A^1 HZ Π^1 S^a und E^1). Man hat sich in den Cistercienserklöstern des 14. Jh. große Mühe um einen guten Text gegeben, ein Zeichen der Wertschätzung, die unser Traktat bei ihnen genoß. Man wußte auch um eine doppelte Textgestalt, wenn hier der westliche Text nach dem südöstlichen (ähnlich auch β und M^1), aber auch in der umgekehrten Richtung (V^5, 4122) korrigiert wurde

[15] Text handschriftlich bereits 1323 vorliegend, Berlin germ. 1486, Edition bei L. Th. Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn (Berlin 1870). Über den Mönch von Heilsbronn vgl. Engelbert Krebs in W. Stammler, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 3 (Berlin 1943), Sp. 427—431.

Basel. (I) f. 1 ra: *Incipit opus fratris Alberti super missam.* Die Hs
schreibt den Text durchweg aneinander, höchstens neue Abschnitte
— größere und kleinere — durch ein Rubrizierung kenntlich
machend. Zu (III) fügt sie auf f. 55 ra an den Schluß der Meßer-
klärung als Rubr. auf dem oberen Rand an, von wo es durch ein
Verweisungszeichen in den Text zwischen sM und CD eingewiesen
wird: *relinquendo. Explicit.* + *Dictis his quae de missarum sollemni-
tate solent fieri, nunc tractat de sex dictis in quibus difficultas sacra-
menti manifestatur.* Ein etwas abweichender, aber für jene Gruppe
originaler Wortlaut dieser Überleitung findet sich unten in der
Gruppe 412. Direkt oder durch Vermittlung nicht mehr vorhande-
ner Hss scheinen von B abzustammen: V^4 Rom Vatic. lat. 714 V^4
(olim 333), s. XIV/XV; die einander nahestehenden Hss P^r Berlin P^r
Staats-Bibl. theol. fol. 156 s. XIV, und S^t, Stuttgart S^t
Landes-Bibl. H B VII 68, geschrieben 1473 zu Magdeburg
durch Theod. Brandis, Kleriker aus Minden, für Erzbischof Johan-
nes von Magdeburg (f. 198 rb); endlich die ebenfalls einander
nahestehenden O Weimar Landes-Bibl. f. 30, vom Jahre O
1373, womöglich die Vorlage von L^o London British Mus. Cod. L^o
add. 21 148, s. XV, aus dem Besitz der Cartusia Oxfordiensis
(f. 1 rb oberer Rand). Diese Hss haben den Text *Dictis his* (teilweise
mit kleinen Varianten), den B am Rande angefügt hatte, an seiner
Stelle im Text.

Charakteristisch für die Gruppe 12, aus der die Vorlage für die in A^b
etwa acht Hss vorliegende Abbreviation (Sigl A^b) stammt[16], sind CD Bo 193
a: *nec prece* > S^t; *prece*] *p̄tate* BO (*nec ptate* del. B^1); p̄otate P^r, del. P^r, *potestate*
V^4 L^o; Bo 193 a: *ex dulcedine*] *dulce* 12; die offenbare Verschreibung durch Ho-
moioteleuton Bo 194 b text: *ideo bona gratia est vocatum. Undecima, quod ideo
bona gratia dicitur* (*est* ... *gratia* > B, entsprechende Korrekturen B^1 und in den
übrigen Hss).

Während uns bislang Voll-Hss begegneten, umfaßt die Unter- 13
gruppe 13 nur Hss der Meßerklärung. Von diesen stehen enger 131
(131) beisammen M^{og} Mainz Stadt-Bibl. 15, ca. 1450, Vorbe- M^{og}
sitzer Mainzer Kartause, Schreiber Sixtus von Donauwörth[17], und D^a
D^a Darmstadt Hess. Landes- und Hochschul-Bibl. Nr.
527, wohl noch vor Mitte des s. XV. Vorbesitzer Augustinerchor-
herren Niederwerth bei Vallendar/Rhein, nachher (16. Jh.) Jesuiten
von Koblenz[18]. Überschrift (I): *Expositio missae Alberti Magni.*

---

[16] A. Kolping, Abbreviation S. 74—77.

[17] Vgl. H. Schreiber, Die Bibliothek der ehem. Mainzer Kartause. ZB f. Bibliothekswesen, Beiheft 60 (Leipzig 1927), S. 64 f. „Sixtus de werdea" war ein Zeitgenosse des berühmteren Marcellus Geist, für den er Hss geschrieben hatte. „Das läßt auf ein gemeinsames Arbeiten der ziemlich Gleichaltrigen, bei dem der etwas ältere Sixtus die untergeordnete Rolle spielte, schließen. Sixtus studierte in Heidelberg seit 1442 und wurde erst 1450 baccalaurius artium. Weiter scheint er es in der akademischen Laufbahn nicht gebracht zu haben. 1453 ist er Schulmeister in Wimpfen am Berg. Ob er später Kartäuser wurde, ist nicht bekannt" (Schreiber a. a. O.). Rudolf Haubst, Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck: RömQuSchr 52 (1957) S. 214, läßt ihn Kartäuser sein.

[18] Freundliche Mitteilung von Herrn Bibliotheksrat H. Knaus (21. 2. 57) von der Hess. Landes- u. Hochschul-Bibl. Darmstadt.

„Charakteristisch für 131 ist Bo S. 3 Abs. 4 die Auslassung „*et fluvius meus ad mare appropinquavit. Abundans*".

132 Hierhin gehört, wenn auch örtlich scheinbar sehr getrennt, 132
G^r mit einer Hs G^r Grenoble 345 (Chartreuse), s. XV. I) f. 1 ra: *Incipit summa utilis et copiosa de missae mysterio et altaris sacramento a doctore egregio, Magistro Alberto Magno, de ord. praed. Ratisp. quond. epo compilata. Incipit missae mysterium*[19]: Der Text mag aus einer Kartause (Basel?) zur Chartreuse gekommen sein.

Charakteristisch für 13 ist sM Bo S. 1 Gen. XLV: *En oculi vestri* (*nostri* 1 + videbunt 13) . . . *vident* (> 13) *quod os meum loquatur ad vos;* in Bo S. 3 Abs. 5 fehlt aus text: *sensum + custodiat corda vestra . . . quia est in bono quod exsuperat omnem sensum, quia de illo.* Hieraus ist in 13 das Stück „*est . . . quia*" durch Homoioteleuton übersehen worden. Gruppe 13 steht 12 nahe[20], geht aber vielleicht auf dieselbe Vorlage wie 12 zurück, so daß wir noch zwischen 12 bzw. 13 auf dem
012 Wege zu 1 012 als unmittelbare Vorgängerin anzunehmen hätten, die dann auf der gleichen Stufe wie Gruppe 11 stände.

Wie dem auch sei, jedenfalls haben alle drei Untergruppen eine einzige ursprüngliche Abkunft, den süd-westlichen Text,
1 Sigl 1. Das wird belegt durch das ihnen gemeinsame Homoioteleuton sM Bo S. 5 Abs. 8, wo ausgelassen wird (text): *est istius boni per magnos clamores advocatio et invocatio, in instructionem in qua.* Die Editio Coloniensis wird M und B als Zeugen der Gruppe 1 zugrundelegen. Sie bestätigen die einheitliche Vorlage Typ 1 zu vielen Malen durch Wortverlesungen und Homoioteleuta[21]. B bringt in solchen Fällen die Vorlage 1 getreuer, während M die Fehler auszugleichen sucht und sich dabei öfter mit der folgenden Gruppe 2 trifft.

---

[19] G^r ist nicht von $M^{os}D^a$ abgeschrieben, denn in sM Bo S. 3 Abs. 4 text fehlt in dem Zitat Eccli 24, 12 nicht wie in 131 der Text: *et factus est mihi trames abundans*", ferner hat G^r ebd. letzte Zeile mit anderen Hss das unrichtige *sex* statt *quinque*, was auch in 131 zu lesen ist.

[20] Das ergibt sich aus der Art, wie sM Bo S. 3 Abs. die in 3 und 4 wie in den Drucken *Chrysostomus* lautende Autorenangabe, in BV^4 131 als *tusus* gelesen wird. In G^r steht zwar das ganz singuläre *Valerius*. A^b hat *Tullius*, V^5 *Tulius*, um die zur umfassenderen Gruppe gehörigen Hss zu nennen (Beleg für 012). M^i hat *tuus*, während 111 entschlossen *Augustinus* und der italienisch-spanische Text (siehe unten 2) *Anselmus* schreiben. sM Bo S. 2 Abs. 3 fehlt in 12, 13, V^5 vor Is 64 (1) das *et*. Das Homoioteleuton Bo S. 3 Abs. 5 (*est in bono quod exsuperat omnem sensum, quia*) fehlt nicht bloß in 13, sondern auch in V^5. Es besteht die Vermutung, daß V^5 mit 13 zusammenhängt, zumal es auch dort (oben A. 19 und unten S. 15), wo G^r mit ganz alten Texttypen das unrichtige *sex* hat, die Zahl zu *modis* ausläßt.

[21] Es sei nur auf Einiges aufmerksam gemacht. CD Bo S. 235 b Abs. 9 haben MB statt des *pinguedine* das vorhergehende *dulcedine* wiederholt. Bo S. 237 a Z. 7: hat statt *ministravit* B *ministrabit* und M (dies offenbar verbessernd) *ministrat*. Bo S. 244 a. 3. Abs. haben MB ein großes Homoioteleuton: *ut dicit Ambrosius . . . mutat creaturas.* sM Bo 100 b letzter Abschn. von 5 hat 1, repräsentiert durch B, die Auslassung *triplicem . . . propter* als Homoioteleuton. Der Schreiber von M korrigiert den Text (ab Z. 73): *Et illae tres cruces sunt propter Christi illusiones . . . legitur quod est derisio, quia de hoc* . . . sM Bo S. 145 b, 2. Abschn., fällt in MB durch Homoioteleuton aus: *Luc. XVI: Filii huius saeculi.* M verbessert deshalb das vorangegangene *dicuntur* in *dicitur* und B *prudentiores filii* statt *prudentiores filiis.*

2. Der italienisch-spanische Text (Sigl 2) 2

Der vorhergehenden Gruppe 1 nahestehend, zerfällt er in zwei Untergruppen.

Die den Hss nach älteste Untergruppe 21 mit den zwei, offenbar von gleicher Vorlage abgeschriebenen Hss weist auf Entstehung dieses Typs 2 mindestens im letzten Fünftel des 13. Jh. hin, also in eine Zeit, die der Entstehung von Gruppe 1 sehr benachbart ist. Hierzu gehört nämlich T Toledo Cabildo de la Catedral 17—18, ca. fin. s. XIII, perg. Misc. (I) f. 1 ra: *Incipit liber fratris Alberti Theotonici ordin. fratr. praed. de missa et de corpore Christi. Amen.* T. läßt am Ende CD (VII) aus *summa ... compilata*, bringt dafür aber (XIV) f. 176 vb nach einer Selbstempfehlung des Schreibers: *Explicit liber fratris Alberti Theotonici de ord. fratr. praed. de missa et de corpore Christ. Amen.* Oft besser[22] den Text von 21 bzw. den von 2 bietet R Madrid Biblioteca Nacional 9569 (Dd 188), s. XV, Perg. Vorbesitzer Kathedrale St. Stephan Toulouse (f. 180 va). Ihr fehlt (I) f. 1 r eine Überschrift. Die Explicit-Formel (VII) von CD steht an der ihr zukommenden Stelle[23], dafür fehlt natürlich später die Explicit-Formel, die T hat. [Randsiglen: 21, T, R]

Characteristica von 21: CD Bo S. 195 b: *quia in nobis communionis (communicationis 21) ... quietatur desiderium* (+ *et* 21). *Hoc est* ... Bo S. 196 a: *in specie sacramentali* (*speciebus sacramentalibus* 21) *modo percipitur.*

Untergruppe 22 umfaßt zunächst 22

221 zwei Hss in Humanistica-Rotunda, nämlich 221

F[1] Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesole 68, s. XV, Perg. Misc.[24] (I) f. 183 ra: *Incipit liber de officio missae clarissimi philosophi Alberti Magni commentatoris Latini sacri ord. praed.* (III) f. 230 ra: *Explicit liber Alberti Magni Theotonici de ord. fratr. praed. de officio missae.* (IV) ebd.: *Incipit liber eiusdem Alberti de sacramento ecclesiae.* (VII) *Alberto* + *Magno.* (VIII)—(XIV) fehlen. F[1]

U[b] Vaticana Urbinat. lat. 114, s. XV, Perg. Misc.[25]. U[b]
(I) f. 2 ra: *Clarissimi philosophi Alberti Magni Ratisp. epi de mysterio missae et corpore Christi. Liber primus incipit.*

---

[22] Zu beachten ist bei T, daß die Schriftstellen öfter nach der Vulg verifiziert werden, sowohl was Richtigstellung der Kapitelzahl wie des Textes angeht. Besonders auffällig ist CD Bo S. 210 a letzter Abschn. Dort muß der Text für Bo „*Hoc est ... statuarium*" heißen: *Hoc est ‚pretium decorum'*, *Zach. XI* (13) *‚quod ad statuarium.* Die codd haben als Kapitelangabe fälschlich XIV, was T in XI verbessert. Für *quod ad statuarium* schreibt T dann Zach. XI, 12 f, und hierauf die unverständlichen Worte: *Quod adstamus et non hoc*, um dann fortzufahren: *hoc est* ...

[23] f. 179 vb: *Explicit summa* (+ *de omnibus mysteriis et* überschreibt R) *de corpore domini a fr. Alb. de ord. praed., epo quondam Ratisponendi* (!) *compilata.* Darauf folgen hier und f. 180 r und va die üblichen Anhänge (VIII)—(XIV). Nur (XII) fehlt hier wie auch T.

[24] Vorhergeht f. 1 ra — 182 vb von Albert Incipit: *Circa secundam partem Summae de creaturis, restat quaerere de homine*, vollendet 6. II. 1464 (f. 182 vb).

[25] In diesem Misc. sind ebenfalls Albertina vereint, nämlich f. 2 ra — 146 va sM und CD, dann sollte folgen (f. 1[v]) das Albert zugeschriebene Mariale, dessen Un-

Als Characteristicum sei hier nur sM Bo S. 3 letzte Zeile genannt: *In his ergo sex* (MM^i G^r B^r C^u; *quinque* rel codd) *percipitur bonum divinum in gratia.* 221 und unten V^5 lassen *sex* aus, in L (unten 4211) findet sich an dieser Stelle eine Rasur. Sachlich richtig ist *quinque*. Auf diese Variante kommen wir noch zurück.

222 Nahe verwandt (222)

T^r ist T^r Troyes 1233, s. XV, Perg. in schöner italienischer Minuskel[26]. Sie enthält nur die Meßerklärung. (I) f. 1 r: *Incipit liber expositionis missae secundum venerabilem Albertum Magnum de Alamania* (!), *magistrum in s. theologia.* (III) f. 178 r: *Explicit tractatus expositionis missae secundum venerabilem patrem et fratrem Albertum Magnum de Alamania, doctorem in sacra theologia, ord. fratr. praed.* Zum gleichen Typ[27], aber nicht davon abgeschrieben,

V^8 gehört V^8 Vatic. lat. 4862, s. XV, Pap. Misc. sehr fehlerhaft. (II) f. 1 ra: *Ecce, ego declinabo . . . dicit dominus Is. LXVI.*

Characteristica für 2: sM Bo S. 2 Z. 12: *quod et* (*etiam* 2) *est omne bonum;* vor allem Bo S. 3 Z. 9: *dicit Chrysostomus* (*Anselmus* 2); Bo S. 4 Z. 10: *de fidei* (*fide* 2) *veritate.* CD Bo S. 191 Z. 4: *datum sive* > 2: Bo S. 192 b: *in gratiis* (*gratia* 2) *colligitur;* Bo S. 194 b: *praeparavit sacramentum* 2; Bo S. 195 a text: *cor gratiosissimi* (*gratissimi* 2) *dei*; ebd. *a gratiosissima* (*gratissima* 2) *dei voluntate;* Bo S. 195 b: *tam longe et late* (+ *est* 2) *communicativum*; Bo S. 226 a: *apertio oris in tentando* (*precando* 2) *ad accipiendum.* (VIII) keine Überschrift über der Oration in 21 U^b, (XII) fehlt in 2 (wie auch in 3!). Die Gruppe 2 bietet sehr alte Lesarten, aber auch offenbar absichtliche und nicht bloß zufällige Textänderungen. Wenn sie auch nicht fehlerfrei sind, so benutzen wir doch wegen des Alters die Hss TR.

3. Der niederrheinisch-niederländisch-nordfranzösische Text

3 Einen außerordentlich guten Text bietet diejenige Gruppe von Hss, die am Niederrhein und von da in den Niederlanden, in Belgien und Nordfrankreich ihre Heimat haben. Wenn man dem Ursprung

---

echtheit A. Fries und Br. Korošak nachgewiesen haben, (hier Inc.: *Numquam inardescit sapientia*). Es folgt aber zunächst f. 147 — 155 Text aus Alberts Super Marcum, hierauf Mariale-Text mit dem Explicit f. 239 va: *de vero mirabilius fiat miraculum de miraculo. Finis. Explicit liber De laudibus BMV clarissimi philosophi Alberti Magni.* Der Text gehört zum sekundären, westlichen Text des Mariale (b^{21}). A. Kolping, Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft u. Entstehungszeit der anonymen „Laus Virginis" (bisher Mariale Alberts d. Großen). RThaméd 25 (1959) 303 A. 61. f. 240 vacat. f. 241 ra lesen wir dann: *Alberti Magni Ratisp. epi Super Marcum liber foeliciter incipit*, um aber f. 242 — 251 den vorher ausgelassenen Mariale-Text nachzuholen. Explicit f. 368 ra: *et generationem, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Expliciunt notulae super Marcum ad honorem dei compilatae a fratre Alberto epo Ratisp. cuius anima requiescat in pace. Amen.* Die Hs trägt das Wappen Herzog Friedrichs II. von Urbino (1444—1482, 1474 erhielt er den Herzogstitel), ferner auf dem Rücken des Einbandes das Wappen Alexanders VII, der 1657 die von Frederigo II. mit viel Fleiß gesammelten Bände des heutigen Fondo Urbinate in der Vatic. gekauft hat.

[26] Catal. général des manuscrits des bibliothèques publ. des départements (ançienne série), t. II (Paris 1855) S. 505 f. Die Schrift sei die gleiche wie Nr. 1211. Ob die Hs aus der Genovefaner-Abtei St. Loup (franz. Kongregation der Augustiner-Chorherren) stammt, deren Bibliothek, gegründet 1624, 700 Hss hatte (1790 französ. Nationaleigentum)?

[27] Übereinstimmung von T^r und V^8 sM Bo S. 3: *a fluendo*, text: *affluendo*, T^rV^8: *ad fluendum.*

dieser Gruppe 3 nachgeht, gelangt man in das Gebiet des weiteren Niederrheins, weshalb man ihn auch kurz den niederrheinischen Text nennen kann[28]. In dem für alle Hss kollationierten Anfang von CD (Bo S. 191 — 196: *felici instillatione sumetur*) fanden sich nur ganz wenige Varianten, die Fehler gegenüber text sind[29]. Dafür begegnen uns aber zum mindesten vier Lesarten[30], die von anderen Gruppen gestützt werden und sich als die ursprünglichen erweisen, obwohl sie nicht einmal immer innerhalb der Gruppe 3 selbst von allen Hss geführt werden. Für die außerordentliche Nähe dieser Gruppe zum Exemplar spricht die den Text kaum gliedernde, durchgehende Schreibweise in C und P, die der Vorlage dieser Gruppe am nächsten zu stehen scheinen. Petrus von Preußen, Legenda alberti magni c. 20[31] gibt ja über die Eigentümlichkeit der albertinischen Autographen an: *nec initiis capitales litteras posuit, sed et absque spatio et omni ornatu codices sunt.* Auch sonst begegnen uns Spuren hiervon in jenen Hss, die einen alten und kaum bearbeiteten Text aufweisen wie vorhin B und unten aus der Gruppe 42 die Hs V, zumal S^g und A, wo nicht einmal ein Übergang vom Prolog zur Erklärung (Bo 6/7) kenntlich ist. Im Übrigen müssen wir gerade im Verbreitungsgebiet unserer Gruppe damit rechnen, daß dort, wo die Hss-Bestände ganz anders als etwa in Bayern und Österreich starken Schaden durch die Ungunst der Verhältnisse, zumal nach den Klosteraufhebungen, erlitten haben, die Filiation der Gruppe Lücken und Unsicherheiten aufweist.

---

[28] A. Kolping, Die Drucke S. 201 ff.

[29] CD tr. I Bo S. 194 a: *prima probat, quod ideo* (+ *dicitur* S^t, R, 3); S. 194 text: *secundum suum statum sufficientem sibi* (*sibi* > 3) *confert*; S. 194 b text: *In hoc hoc* (*hoc*^{2} > mit vielen anderen codd 3); S. 195 b im Zitat Ps 44,8: *deus tuus* fehlt in 3; S. 195 b text: *divinum et humanum a nobis communicatur* (*communicaretur* 3); vgl. hierzu noch S. 197 b: *evocata (evacuata 3) spiritu Christi*; S. 197a: *Pietas est benevolentia in parentes* (in *parentes* [*parentes* > C] *benevolentia* 3).

[30] CD tr. I Bo S. 193 a text: *Huius* (3 [— S^v L 422 V^5] 42, *Haec* rel codd) *est 'urna aurea'* "; S. 193^b im Zitat 1 Kor 2,9: *quod* (F^iR, 12, 3, *quae* rel codd, Vulg) *praeparavit;* S. 193^b im Zitat 1 Kor 1,5 ff: *confirmatum est in nobis* (M^l R 12 [—P^9] 3, *vobis* rel codd, Vulg); S. 195^b text: *esse* (2,3 *omne* 1,4) *divinum et humanum a nobis* (*a nobis* > 32) *communicatur* (*communicaretur* 3). Es sei auch noch hingewiesen auf die Lesart S. 193 a, die außer von U^b und (—δ) 41 von CR^n gestützt wird, aber offenbar richtig sein muß. Nachdem gesagt wurde: *quando sua divinitate influet in nos*, folgt das Zitat Is 66,12: „*Sicut flumen pacem et gloriam omnium gentium*" *fluet* (CR^n, von den verschiedenen Hss verschieden verändert: *influet* 1,2, δ; *quae fluet* P C^u [422 vacat] 42; *quae fluit* FE^mD^e V^i P^9) *in nos*, „*quam sugemus*". Vgl. auch die Verschreibung S. 193 b: *nullo enim merito hoc numquam* (C VWD A1 V^5, *umquam* rel codd).

[31] Petrus de Prussia, Legenda venerabilis domini Alberti Magni ordin. praed. (1486), c. 20. Vgl. Studia Albertina (Festschrift Bernh. Geyer, Münster/W 1951), Heinr. Obstlender, Die Autographe Alberts des Großen.

[32] Nach H. Schreiber (oben Anm. 17) S. 194 gehört diese Hs schon in den von ihm vermuteten Katalog von 1436 (oder später) mit der alten Signatur C IX P (über den Katalog S. 32, jedoch, da C erst 1437 geschrieben, ?), kam bei Aufhebung der Kartause mit deren Bänden an die Univ.-Bibl. 1798 ging die Univ.-Bibl. an die Zentralschule und damit in den Besitz der Stadt (siehe S. 183 f). Im 3. Katalog (1718) erhielt die Hs ihre heutige Signatur 1, da die Hss ihrer Größe nach aufgestellt waren. Hss 1 — 366 geben noch die alte Aufstellung wieder (ebd. S. 164 f).

3 Die beste Hs, was die Nähe zur Vorlage der Gruppe angeht,
C scheint C Mainz, Stadt-Bibl. 1, zu sein, geschrieben ca 1437, Pap. Misc. Ehemals Besitz der Mainzer Kartause[32]. Sie beginnt mit einem anonymen Abecedarius De laudibus beatae virginis (Inc. f. 1 ra: *Cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui*), der am Ende f. 80 v den Vermerk trägt: *Completus est iste liber per me Fridericum de Lichtenfels sub anno Domini 1437, feria IV p. fest. s. Martini epi*[33]. Hierauf lesen wir f. 81 ra zu (IV)/(V): *Tractatus de corpore Christi Alberti Magni.* (Inc.): *Hoc est sacramentum sacramentorum.* Expl. (XIV) f. 147 rb: *nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. p.* Die Orationen sind vorhanden, wohl fehlt aber der Satz *Nunc autem laborabimus* (XII), wie er überhaupt in allen Hss von 3 wegbleibt. Zu (VIII) lesen wir: *Incipit oratio de corpore domini;* hier wie auch zu (XIII) wird am Rande noch ein *Oratio* hinzugefügt.

f. 147va folgt anonym das ehemals Albert zugeschriebene Mariale mit der Überschrift: *De laudibus beatae virginis*[34]. Inc.: *Clara est et quae numquam marcescit sapientia.* Expl. f. 216 rb: *mirabilius fiat miraculum de miraculo etc. Et sic est finis huius operis.* Der Text gehört der westlichen Textgestalt des Mariale an[35]. f. 216 ra/222 v steht ein Albertus Magnus super Decalogo Cantici Mariae Virginis. Inc.: *Merito igitur sancta virgo suae humilitatis donum.* Expl.: *et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis. Amen.* Eng mit C verwandt ist
R^n R^n Erlangen Univ.-Bibl. Hs. Abt. 21 Ms. 519 (olim 652), anno 1465 gekauft, Besitz des Cist.-Stiftes Heilsbronn bei Ansbach (Bayern). Pap. Misc.[36]. (IV) f. VI vb (R): *Sequitur tractatus domini Alberti Magni quond. Ratispon. epi De sacramento eucharistiae.* (V) Inc. f. 1 r: *Hoc est sacramentum sacramentorum.* (XIV) Expl. f 120 v: *rerum veritate capiamus. Per d. n. I.* Folgt f. 121 v: *Albertus Magnus venerabilis In laudibus virginis gloriosae.* Incipit. (Inc.) f. 122 r: *Clara est et quae numquam marcescet* (!) *sapientia.*

32 Neben 31 steht die Untergruppe 32, die schon durch einen Hinweis auf Alberts Begräbnisstätte im Chor der Kölner Prediger-kirche kenntlich ist. Die Gruppe ist weiter unterzuteilen (Belege
321 später). 321 wird repräsentiert durch P Paris Arsenal 407
P (620 T. L.), 1437 geschr. Pap. Misc. Ehemals dem Einband nach St. Victor-Paris gehörig[37] Es fehlen 12 Folien. f. 13 r/39 v: *Incipit prologus in corona beatissimae virginis Mariae.* (Inc.) *Corona aurea super caput eius.* f. 40/43 diverse Texte. Ohne Überschrift (IV) wie

[33] Über Friedrich von Lichtenfels gab mir Herr Stadtbibliothekar Hans Knies (Mainz) unter dem 25. 2. 1956 in seiner bekannt hilfsbereiten Art folgende Auskunft: „In dem Register der aus unseren Hss bekannten Schreiber wird er nur einmal aufgeführt, nämlich als Schreiber des eben genannten Traktates. Es läßt sich jedoch nicht feststellen, ob er Kartäuser gewesen ist. ... Im hiesigen Stadtarchiv fand ich in einem Formelbuch einen Henrich von Liechtenfels, der als Bürge im Jahre 1427 genannt wird."

[34] Zusatz von späterer Hand: *Alberti Magni Liber super Evangelium Missus est angelus Gabriel a deo etc.*

[35] Vgl. A. Kolping, Zur Frage der Textgeschichte ... „Laus Virginis" S.297.

[36] Nach einer Notiz ist die Hs 1465 durch fr. Conradum H. erworben worden. Zur Hs A. Kolping, Zur Frage der Textgeschichte... „Laus Virginis" S. 297.

[37] Herr Bibliothekar Gilbert Ouy (durch gütige Vermittlung von Frau M. Th. d'Alverny), der sich mit den Hss von St. Victor beschäftigt, teilte mir unter dem 25. 6. 1957 bereitwilligst mit, daß es sich f. 40 bis f. 185 um eine typisch britische Schrift handle. Der Schreiber war Schotte und nennt sich J. Dwn; 1437 und 1438 wohnte er in Köln.

im Grunde auch 31, beginnt P (V) f. 44 r: *Hoc est sacramentum sacramentorum*. Expl. f. 164 v (VI/VII): *multa in eis dicta inveniet. Explicit summa de corpore domini, edita a fratre Alberto de ord. praed. epo quond. Ratisp. requiescente Colonii in conventu ordinis sui ante maximum altare. Scriptum prope eandem ecclesiam a quodam discipulorum suorum minimo, anno domini etc.* (+ *MCCCC* von späterer Hand) XXXVII[38]. Hierauf folgen weitere Traktate[39], f. 230 r (cf. 289 v) der Liber de consolatione theologiae des Joh. Gerson (Inc.: *Quaecumque scripta sunt, ut magnus ille discipulus theologiae Paulus*).

In der Gruppe 322 zeichnen sich weitere Untergruppen ab. 322
Eine Filiation ist angesichts der gewiß zahlreichen Verluste gerade aus dem Verbreitungsgebiet schwieriger.

Die Gleichheit der Vorlage ist durch eine Reihe charakteristischer Varianten sichergestellt. Ein deutlicher Beleg steht CD (Bo 192 b): *quidquid ... sparsum* (+ *est* 322) *in gratiis* (+ *hoc* 322) *colligitur, totum* (*totum colligitur* 322) *simul* (+ *et* 322) *hic in una gratia invenitur. Unde significatur* (*signatur* 12, 322) *per* (*in* 322, N *a*) *gomor* ... Bo 194 b: *Decima docet* (*docet* > [*ostendit* V¹] 322) ... *Undecima, quod ideo bona gratia dicitur* (*bona gr. dicitur* > 322) ... *Duodecima probat*, (*probat* > 322).

Diese Gruppe ist deshalb von Wichtigkeit, weil sie, bzw. eine Hs FV¹
aus ihr, die Korrekturen zu der Editio princeps (Sigl U) gab, die die
Kölner Inkunabel (Köln Guldenschaff 1477, Sigl K) in U eingearbei- K
tet hatte[40], K Vorlage für die Ausgabe von P. Jammy (1651), diese F
für Bo (1899). F Brüssel Bibl. Roy. Inv. Nr. 525–8, Cat. Nr. 1660, frühes s. XV. Perg. Misc. Vorbesitzer (f. 76 r) : St. Martin Löwen. Inc. etc. siehe unten. Es finden sich mit schwärzerer Schrift Korrekturen (F¹) (außer den Korrekturen des Schreibers), die sich teilweise mit der Inkunabel K berühren (aus ihr eingefügt ?).
Von F abgeschrieben ist Eᵐ Emmerich Gymnasialbibl. Eᵐ
Nr. 6, s. XV. Pap./Perg. Vorbesitzer: Kreuzherren aus Emmerich[41]. Zugehörigkeit zu F durch die gleichen Überschriften erwiesen (siehe

---

[38] Hierauf folgen drei Zeilen, die aber durchgestrichen sind. Nach Angaben von Herrn G. Ouy (ebd.), der sie im Diaskop durchgesehen hatte, lautet der Text: *In quo quidem anno Iacobus rex Scocie illustrissimus nequiter per quosdam / regni sui tirannos interfectus est; qui postea nece traditi sunt horri/bilissima, ut aliis in posterum cedant in exemplum (tantum) facinus perpetrare*. Tatsächlich ist Jakob I. zu Perth am 20. 2. 1437 ermordet worden.

[39] Der ebenfalls von J. Dwn geschriebene anschließende Traktat (Inc.: *Vera paenitentia velut scala quaedam cum qua homo peccator*) hat am Schluß ebenfalls einen Schreibvermerk, f. 184: *Scriptum coloniae a. d. M 438*. Am unteren Rand findet sich als Besitzvermerk: *pro me Jo. berthe*.

[40] A. Kolping, Die Drucke S. 203 A. 1. Beachte (oben A. 4), daß Sigl 51 jetzt lautet: 3!

[41] Ausführliche Beschreibung durch Heinr. Gleumes in Festschrift des staatl. Gymnasiums zu Emmerich zur Jahrhundertfeier der Wiederaufrichtung. Hrsg. Oberstudiendirektor H. Disselbeck (Emmerich 1932, Verlag des Festausschusses). III. Abteilung: Von den Sammlungen des Gymnasiums, S. 8. Die Kollationierung verdanke ich meinem leider zu früh ums Leben gekommenen Schüler Hans van Empel. Die Kreuzherren (*Pertinet fratribus cruciferis, Embrica*. Innenseite des Einbanddeckels) haben sich 1482 vom Kloster Asperen bei Gorkum aus in Emmerich niedergelassen (bis 1811). Sie erhielten 1788 die Bibliothek des Jesuitenklosters. „Dieser Bücherbestand ging dann 1832, allerdings um wertvolle Hss und Inkunabeln vermindert, in den Besitz des Gymnasiums über" (H. Gleumes).

D^{e} unten). Ferner stammt wohl von F D^{e} Deventer Athenaeum 75 (1720), s. XV, zwar mit anderen Überschriften[42].

Einen verhältnismäßig brauchbaren Text dieser Gruppe 322
V^{i} bietet V^{i} Paris Bibl. Nat. 14 558 (olim St. Victor 102), frühestes s. XV[43]: Pap./Perg. Misc. Zuerst steht Traktat CD. (IV) f. 1 ra: *Incipit tractatus domini Alberti Magni quond. Ratisp. epi, De corpore Christi.* f. 108 vb beginnt ohne eigene Überschrift sM mit Expl. (III) f. 182 va: *melioribus relinquendo. Explicit tractatus fratris Alberti magni quond. epi ecclesiae Ratisp. Doctoris egregii ordin. fr. Praedicat.* Hierauf folgt f. 184 ra—191 vb das Hugo v. St. Victor zugeschriebene Speculum ecclesiae des Hugo v. St. Cher.

Charakteristisch für diese FV^{i}-Gruppe: sM (Bo S. 2 oben) lassen diese Hss „*In adverbio ergo demonstrationis*" aus und schreiben dafür *Secundum, in hoc* (> V^{i}) *pronomine ‚ego' in quo notatur*". Im folgenden Abschnitt wird (nicht in der Inkunabel K!) der Anfang ausgelassen: *In hoc autem quod dicit ‚ego'*.

P^{9} Nur CD enthält P^{9} Paris Mazarine 992 (1045), s. XV. Perg./Pap. Misc. Vorbesitzer (zweites, älteres Vorsatzpapier): *Cartussae Capellae.* Beginn sofort mit dem gewohnten (V) Inc. f. 1 ra. Expl. (VI) f. 106 rb: *Haec de eucharistia . . . dicta inveniet. Et sic est finis. Deo gratias*[44].

C^{u} C^{u} Cues Hospitalsbibl. 95, kräftige Kurrentschrift des s. XV, Perg./Pap. Misc. Auf die Herkunft weist vielleicht die auf dem hinteren Deckblatt befindliche Notariatsurkunde 15. Jh. über einen Prozeßakt in der Diözese Lüttich[45]. (I) f. 1 ra (R): *Tractatus*

---

[42] Catalogus der handschr. berustende op de Athenaeum-bibliothek te Deventer (Deventer 1892).

[43] Vgl. f. 211 va den Vermerk, laut dem Petrus de Saco, ein Veronese, die Hs an den Prior Johannes Lamasse am 3. 8. 1422 verkauft hat. Herr Gilbert Ouy (briefl. Mitteilung vom 13. 7. 1957) läßt die Hs zehn oder zwanzig Jahre vorher entstanden sein. „Les filigranes du papiers sont de deux types, l'un voisin de Briquet 3352 (chat passant), l'autre voisin de Briquet 369 (ancre et croix). Ils permettent de considérer comme assez vraisemblable une date aux alentours de 1410. Le ms. est vraisemblablement parisien, en tout cas surement originaire de la France de nord." In einem Postscriptum schreibt er: Il y avait chez Pietro de Saco une collection de 3 recueils d'oeuvres d'Albert le Grand, sont deux, le G. 4 (dans le catalogue de Claude de Grandrere von 1514), (Bibl. Nat. 14 558), et le G. 18 (14 711), écrits par le même scribe, le 3^{e} (H. 1, c'est à dire lat. 14 712) étant décoré de la même façon et sur feuillets du même format. Für alle Auskünfte meinen verbindlichsten Dank!

[44] Nach dem Breviloquium Bonaventuras (f. 108 ra — 166 vb) folgt f. 108 ra die Eröffnungsrede des Basler Konzils (1431/7) vom Kardinallegaten Julius Cesarini (Mausi XXIX, 492 ff): *Collatio facta ad sanctam synodum Basiliensem per dominum cardinalem sancti Angli, praesidentem eiusdem.* (Inc.): *Locuturus pro publica populi Christiani utilitate.* (Expl. f. 178 vb): *vos omnes et alios filios meos ubique existentes perducere dignetur.* Dann f. 179 ra: *Prologus et divisio sequentis tractatus a domino v. cardinali Cameracensi.* (Inc.): *Ad tractatum nostrum de concordia astronomiae et theologiae* (von anderer Hand als die bisherige Hs und nun nur noch Papier). (Expl. f. 199 va): *Explicit tractatus de concordia astronomicae veritatis et narrationis historicae a Dom. v. cardinali Cameracensi compositus et completus in civitate Basiliensi anno Christi 1414 mensi may die decima.*

[45] J. Marx, Verz. der Hss-Samml. des Hospitals zu Cues (Trier 1905), S. 95. Die weiteren Schriften des Misc. umfassen Acta concilii Constanc. (1414/1418) bezügl. der Laienkommunion im Zusammenhang mit den Wicleffiten (Hussiten), zwei Hände.

magistri Alberti Magni ordin. praed. de officio missae. (III) f. 84 rb: *Explicit tractatus Alberti Magni de officio missae.* Dann folgt f. 84 v: Mathei de Crakovia, De accedendo ad altaris sacramentum (Inc.: *Multorum clericorum tam laicorum querela*) und erst hernach f. 93 r (ohne Überschr.!) *Quia autem de sacramento altaris.* (XI) f. 207 va: *Explicit oratio domini Alberti Magni doctoris eximii de corpore domini nostri Jesu Christi.* (XIII) bis (XIV) fehlen. C^{u} steht nahe die älteste Hs aus der Gruppe 3, die leider nur sM enthält, nämlich B^{r} Brüssel Bibl. Roy. 1654 (12012), frühes s. XIV, Perg. B^{r}
(I) f. 1 ra: *Tractatus fratris Alberti Coloniensis, de ord. praed. De mysterio missae.* Es ist die Bezeichnung unserer Meßerklärung, wie sie uns in den alten offiziellen Katalogen aus dem Predigerorden[46] begegnet. Wir dürfen hieraus wie auch aus der Benennung Alberts als *frater* [47] die Herkunft der Hs aus Dominikanerkreisen vermuten. (III): Die Hs schließt f. 133 va einfach: *melioribus relinquendo* (ohne *Explicit* wie wohl in text). Vielleicht sollte sie ursprünglich weitergeführt werden.

Für die Übereinstimmung von B^{r} C^{u} siehe sM Bo S. 1 die Umstellung *notantur quinque;* S. 3, 3. Abs. text: *Nulla pax est* (*est pax* B^{r} C^{u} K D^{a}) *cordis;* ebd. text: *donec ad te perveniat* (*perveniat ad te* B^{r} C^{u}); vor allem ebd. Abs. 4, wo B^{r} C^{u} mit MM^{i} G^{r} (*ras.* L > F^{i} U^{b} > V^{5}) *sex* lesen statt dem sachlich richtigen *quinque* (so jedoch V^{i}).

Zur Frage, wo wir diesen Typ 322[48] zu suchen haben, weisen alle Anzeichen auf den niederländischen-nordfranzösischen

---

[46] Bernh. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus. Miscellanea G. Mercati vol. II (Studi e Testi 122) S. 400 f: Im Stamser Katalog wie bei Heinr. von Herford, daher auch so von Geyer S. 405 für den mit der Legenda des 13. Jh. verbundenen Katalog angenommen. B^{r} hat viele willkürliche Varianten, darunter bemerkenswert die Abschwächung der abfälligen Bemerkung Alberts über die allegorischen Erklärungen des neunmaligen Kyrie, Bo 16 b text: *et in multis sunt derisibiles,* wo B^{r} f. 11 vb schreibt: *et in multis non sunt notabiles* (wie auch in Hs S^{g} und V f. 4 ^{vb}, so daß wohl von dorther Korrektur und Überschrift kommt).

[47] Man beachte, wie in der Überschrift das Wort *frater* in Hss vorkommt, die aus Predigerbrüderkreisen stammen (B und V). Auch T hat diese Bezeichnung in seiner Überschrift (Inc. *liber fratris Alberti Theotonici ordin. fratr. praedic. de missa et de corpore Christi. Amen.*), also dazu noch die nähere Kennzeichnung der Provinzzugehörigkeit Alberts. M^{i} hat als Überschrift: *Incipit opus super missa* (!) *a fratre Aelberto de ord. praed. quond. Ratisp. epo compilatum,* so daß man für 1 schlechthin Herkunft aus Predigerkreisen annehmen darf, wenn auch die Überschrift von M^{i} nach der Explicit-Formel gebildet sein könnte. Außerhalb der Dominikanerkreise sehen wir schon für den Kaisheimer Kreis (Gruppe 111), daß gewichtigere Bezeichnungen, zunächst also *magister* (so noch in C^{u}), gewählt werden.

[48] Hierhin gehören auch die beiden Texte, die freilich nur eine Bearbeitung bieten, aber denen, übrigens ihrem Herkunftsland entsprechend, Typ 322 zugrundeliegt. In L^{u} Lüttich Univ.-Bibl. f. 191, steht f. 33 ra — 121 va eine dialogische Bearbeitung von CD, die zwischen Magister und Discipulus vor sich geht. Aufschluß gibt die Einleitung f. 33 r: *Deuteucia* (?), *liber quem composuit venerabilis dominus Albertus Magnus, Ratisponensis eps de sacramento altaris epylogata per modum dyalogi incipit. (Q)uia vero de sacramento altaris multa sunt ... reservavimus post tractatum de officio missae ut cum ... contentivum. Sed quia ego scriptor huius libri non habens tempus sufficiens ad conscribendum praesentem librum in sua totalitate et de verbo ad verbum, tum etiam quia non commode valui*

Raum, B^r wohl gemäß seinem heutigen Aufbewahrungsort, C^u auf Grund des hinteren Deckblattes wie auch das ihm verwandte L^u, F mit seinen Derivaten und endlich V^i. Durch B^r ist schon für eine sehr frühe Zeit dieser Untertyp belegt. Die sonst im Umkreis des Doppeltraktates einmalige Kennzeichnung Alberts als *Coloniensis* durch B^r mag den gleichen Grund haben wie die im Typ 32 enthaltene Notiz des Kölner Begräbnisortes.

Diese Notiz bestätigt eindrücklich die Einheit von 321 (P) und 322, also die Einheit der Untergruppe 32. Das Explicit (VII) lautete in der Vorlage 32 wohl so: *Explicit summa de corpore domini edita a* (+ *venerabili doctore* P^9) *fratre* (*venerabili* $FE^m D^e$) *Alberto* (+ Magno $FE^m D^e C^u$) *de ordin.* (+ *fratr.* V^i) *praed.* (*de ordin. praed.* > P^9) *epo quond. Ratispi, in Colonia sepulto* (*sepulto in Colonia* P^9) *in choro* (+ *claustri* $FE^m D^e$) *fratrum praed.* (+ *et de almania oriundo* mit späterer, doch ? derselben ? Hand V^i), *cuius anima requiescat in pace. Amen* (*cuius ... Amen.* > $V^i C^u P^9$). P hat für den Zusatz „*in Colonia ... Amen.*" den offenbar als Ersatz individuell geformten Text: *requiescente Colonii in conventu ordin. sui ante maximum altare. Scriptum prope eandem ecclesiam a quodam discipulorum suorum minimo, a. D. etc.* (+ *MCCCC* darübergeschrieben) *XXXVII.* Der Zusatz zum Explicit (VII) zu 32 weist auf Köln, wo die Vorlage sich befunden haben muß. Die Kölner Herkunft belegt noch nachdrücklicher P, das in Köln geschrieben ist und den besseren Text gegenüber 322 aufweist. Im Unterschied zu 322 hat nämlich P in dem von mir für die Varianten aller Hss untersuchten Teil von CD (Beginn bis Bo S. 196 a: *felici instillatione sumetur*) etwa 12 Stellen (darunter auch für die oben erwähnten Characteristica von 322), in denen bei P gegenüber 322 der Originaltext (text) vorliegt.

Aber damit ist noch nicht alles gesagt. In demselben Abschnitt haben nämlich 321 (P) und 322 gegenüber dem Originaltext noch (ca) 5 Abweichungen gemeinsam, die nicht in 31 (CR^n) vorhanden sind, nämlich Bo S. 194 a text: *quia unicuique homini sufficientem sibi* (*suff. sibi* > 11, 21, 32, 412, V^5, 422) ... *confert mensuram gratiarum*, ebd. b text: *In hoc hoc* (hoc^2 > viele codd, auch 3) *capitulum* (+ *istud* 32); Bo S. 195 a lassen 32, 421, *β* das *a* in *tam a gratiosissima dei voluntate* aus; ebd. *Hanc* (+ ? *ir* P + *enim* $FE^m D^e V^i C^u$ + *igitur* P^9) *bonitatem omnibus communicat;* ebd. b text: *quo totus a nobis per substantiam et* *omne* 1 4 / *esse* 2 3 *divinum et humanum a nobis* (*a nobis* > 32) *communicaretur*. Das beweist, daß wir von dem Typ 3 zwei ursprüngliche Abschriften 31 und 32 anzunehmen haben. Naturgemäß hat auch C seine Sondervarianten, die anfänglich nicht so häufig sind, aber später zunehmen. Für die Editio Coloniensis sollen als Hss des Typs 3 für CD die Hss C und P genommen werden, wobei dann ihre Übereinstimmung durchweg bzw. Nichtübereinstimmung leicht zur Ausscheidung der sekundären Lesarten von P und besonders also auch von C dienen können.

---

exemplar acquirere, proposui sensum et nucleum seu summam libri demissis auctoritatibus et probationibus per modum dyalogi discipuli interrogantis et magistri respondentis velle colligere. Nihil tamen addendo ex proprio quare non praesumptiosus iudicetur a legentibus, quoniam non ex praesumptione ad opus aggressus sum, sed ex inntate (?) *et discendi desiderio.* Der Schluß f. 121 va spricht noch einmal die gleichen Gedanken beteuernd aus. Die Vorlage stand wohl $C^u P^9$ nahe. $D^ü$ Düsseldorf Landesbibl. B 177, Ende des s. XV (da f. 140 v Gabriel Biel erwähnt wird, f. 348 r die Jahreszahl 1491 vorkommt), Pap. Misc. aus Albertistenkreisen (f. 78 v steht der Versuch, Albert als Heiligen aus päpstlichen Worten zu beweisen, wenn auch Thomas von größerer Heiligkeit sei). f. 79 r: *Excerptum ex libro domini Alberti Magni Ratisp. epi super officio missae. Is. LXVI dicit dominus: Ecce.* (Expl. f. 169 r: *subtilia melioribus relinquendo*). f. 79 r lesen wir auf dem unteren Rand, daß die Vorlage 94 fol. umfaßt habe, was nach dem Format dieses Misc. (14,2:10) 163 fol. ergeben würde (*si omnia scripsissem!*). Die Vorlage wird also nur den Meßteil umfaßt haben. $D^ü$ steht eindeutig der F-Gruppe nahe.

Nehmen wir für Typ 3 Abschrift vom Exemplar an, so wäre 31 bzw. 32 erst die zweite Schicht der Abschriften, C und P je der dritten Schicht zugehörig[49].

4. Der bayrisch-österreichische Text 4

Er zerfällt in zwei klar sich unterscheidende Untergruppen, den bayrischen (Ulm-Augsburgischen),(41), und den österreichischen Text(42).

a. Der bayrische (Ulm-Augsburgische) Text(41) 41

Gruppe 41 weist auf den mittleren süddeutschen Raum als Verbreitungsgebiet hin, wenngleich die bezeugenden Hss (Untergruppe 412) dem 15. Jh. angehören, während die Untergruppe 411 sich schon früh im niederländischen Raum befunden haben muß.

411 wird durch zwei Hss vertreten und enthält nur den zweiten 411
Traktat. Q Paris Mazarine 987 (1054), s. XIV ante med. Q
Perg. Misc. Über den Vorbesitzer gibt Auskunft die Notiz: *Liber cenobii St. Pauli in Zonis quod communiter vocatur Roesendale 1397.*

---

[49] Wir werfen noch einen Blick auf die übrigen Incipit und Explicit. Wir brachten sie nicht bei den Hss selbst, um sie hier zusammenzustellen, damit man besser Übereinstimmung und Unterschied bei den einzelnen Hss-Gruppen ersehen kann. Als Überschrift (I) lesen wir: *Incipit opus domini Alberti Magni, sacrae theologiae dignissimi professoris, Ratisp, epi. De mysterio missae. Prologus.* FE^{m} *Incipit tractatus de mysteriis missae domini Alberti, quond. epi Ratisp. ecclesiae, doctoris sacrae scripturae eximii, ordin. praed. Liber primus.* D^{e}. V^{i} beginnt mit CD (*Inc. tractatus domini Alberti Magni quond. Ratisp. epi de corpore Christi*), nachher fehlt über sM eine Überschrift. *Tractatus fratris Alberti Coloniensis de ord. praed. De mysterio missae* B^{r}. *Tractatus magistri Alberti Magni ord. praed. De officio missae* C^{u}. Dic originale Überschrift scheint B^{r} bewahrt zu haben. Bedeutsam ist hier die sonst in der Überlieferung unseres albertin. Traktates einzigartige Bezeichnung Alberts als des Kölnischen. Auch das weist uns wie die Notiz über den Begräbnisort auf Köln als Zentrum unserer Textüberlieferung. Die Bezeichnung der Schrift als *De mysterio missae* begegnet uns außer in den alten Katalogen unten bei der Gruppe 423, die wir auch in Dominikanerkreisen lokalisieren müssen.

Das Explicit des Meßteiles (II) scheint sich genauer erhalten zu haben und korrespondiert mit dem von uns vermuteten Titel, wenn es dort heißt: *Explicit* + *tractatus fratris* (*fratris* > C^{u}) *Alberti* (+ *Magni* V^{i}C^{u}) *quondam* (*quondam . . . Amen*] *de officio missae* C^{u}) *epi ecclesiae Ratispon.* (*Ratisp. ecclesiae* D^{e}), *doctoris egregii, ordin. fr. praed. Amen* (*Amen* > V^{i} + *Laudetur deus.* FE^{m}) (—B^{r}) 322.

Als Überschrift (IV) zu CD lesen wir bei C: *Tractatus de corpore Christi Alberti Magni*, bei FE^{m}: *Inc. summa de corpore domini a magistro Alberto ordin. praed. edita quond. Ratisp. epi*, während D^{e} hat: *Inc. domini Alberti de mysteriis missae liber secundus, qui est de sacramento eucharistiae*, bei V^{i} (dem später die Überschrift sM fehlt!): *Inc. tractatus domini Alberti Magni quond. Ratispon. epi De corpore Christi.* Eine Überschrift fehlt R^{n} P C^{u} P^{9}. Die vorstehenden Überschriften sind sekundär. Das Exemplar der Gruppe 3 hatte weder eine Explicit-Formel zu sM noch eine Überschrift zu CD und stand auch dadurch dem Urexemplar nahe.

Die Überschrift über der Oration Omnipotens sempiterne deus (VIII), (Oratio vacat P P^{9}) lautet in FE^{m}D^{e} einheitlich *Oratio de corpore Christi venerabilis Alberti Magni*, in V^{i}C^{u}: *Incipit oratio eiusdem doctoris et epi de corpore domini* (V^{i} *Christi* C^{u}). Ihr Explicit (XI) in 322 (vac. D^{e}) wohl: *Explicit oratio domini* (*domini . . . Christi* > FE^{m}) *Alberti* (+ *Magni* C^{u}) *doctoris eximii de corpore domini n. Jes. Christi*, wobei *doctoris eximii* und *n. J. Chr.* auch auf Kosten der Hss V^{i}C^{u} gehen könnten.

(IV) f. 82 v (R): *Incipit summa de corpore domini a magistro Alberto, ordin. Praed. edita condam* (!) *Ratisponensi epycopo* (!). CD bricht bereits f. 126 ab an der Stelle tr. III p. I, c. II, Bo S. 240 a mit den Worten: *non est immutatus. Omnino enim.* Die Hs ist voller individueller Fehler, aber durch die Nähe zum Exemplar kostbar wegen
U^t der Bestätigung ursprünglicher Lesarten. U^t Utrecht 135 (Eccl. 75, antea 2959), s. XV, Perg. Misc. Provenienz: *Pertinet regularibus in Traiecto* (häufig). f. Ir: *Incipit brevis tabula.* (IV) f. 5 v R): *Incipit summa de corpore domini edita a magistro Alberto ordin. praed. Ratisp. epo. Prima pars. Quod sacramentum altaris est in genere gratiae.* (V) f. 6 ra mit einer schönen Miniatur des hl. Albertus und Rankenwerk: *Quia autem de sacramento altaris.* (VII)/(VIII) f. 125 rb: *Explicit tractatus magistri Alberti de corpore domini. Sequitur oratio de eodem.* (XII) vacat. (XIV) f. 125 vb [50].

Characteristica für 411 sind (außer der gleichen Überschrift) C Bo S. 191 text: *in sex istis* (*istis sex* 411) *dictis;* Bo S. 193 a: *praeter meritum* (+ *nostrum* 411) *tantum;* Bo S. 194 b: *Duodecima probat quod quia* (*quia quod* 411); Bo S. 195 b: *nos et domus nostra paschamur* (*paschimur* 411).

412 Die im Ulm-Augsburgischen Raum vornehmlich befind-
412,1 liche Gruppe 412 hat als Untergruppe 412,1 zwei Hss, näm-
A lich A Augsburg Stadtbibl. 2 C 62, Pap. Misc. 1431. Besitz Benediktiner-Stift St. Ulrich und Afra[51]. Voll-Hs (f. 1 ra-325 va), dennoch fehlt der Anfang von CD, so daß dieser Traktat (V) erst mit den Worten „*Hoc est sacramentum sacramentorum*" f. 131 ra beginnt.
A^1 Nach einer Notiz f. 325^{va} wurde die Hs 1433/1434 korrigiert (A^1), und zwar wohl von der gleichen Hand. Diese Korrektur fügte auch die fehlenden Teile, nämlich den Anfang von (V) und die 412, 1 fehlende Notiz (XII), diese mit einem *lavoravimus* anstelle des *laborabimus*, ein. Die Korrekturen wurden entnommen einer Hs vom
H^o Typ 422. Die andere Hs ist H^o Wien Hofbibliothek 1563 (Salisb. 161), s. XV, Perg. Misc. aus Benediktinerkreisen, wie sich auch aus f. 190 ra (R) ergibt: *Incipit tractatus magistri Johannis lectoris theologiae, ord. s. Bened., monasterii S. Lamperti* (St. Lambrecht/Steiermark, wo Johannes vielleicht 1341—58 Abt war[52]). Überschrift von anderer Hand f. 2 r: *Tractatus Alberti Magni de expositione missae.*

Characteristica für 412,1: CD Bo S. 192: *Est enim* (*ergo* 412,1) *in genere gratiae;* S. 196 a (Ps. 24,13): *Anima eius* (*mea* 412,1).

412,2 Die andere Untergruppe 412,2 umfaßt Hss, die zwar durchweg ihre Besonderheiten haben, aber die gemeinsame Vorlage
I^s nicht verleugnen können. I^s Isny (Allgäu) Nikolauskirche

---

[50] Hierauf folgt (f. 126 ra — 133 vb) der fälschlich Thomas zugeschriebene Traktat über die Eucharistie nach den zehn aristotelischen Prädikamenten (Inc.: *Memoriam fecit mirabilium suorum*). Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Freiburg/Schw.), 2. Aufl. S. 405 f. Hierüber erscheint demnächst eine Untersuchung meines Schülers Heinz Kaminski.

[51] Wir folgen der neueren Zählung.

[52] LThK VI, 354.

45, nach 1425 geschrieben[53], Pap. Misc. (f. 116 ra—187 vb). In CD
bricht der Text bereits mit der Stelle Bo S. 196 b *(Hanc benignitatem
signabat ignis quae in virore rubi)* ab (f. 187 vb). δ München Clm δ
21 233 (Ulm 33) s. XV (auf den inneren Deckeln aufgeklebte,
1423 datierte Dokumente, eines aus Konstanz, das andere aus Rom),
Pap. Misc. Diese Hs steht der Vorlage der U Editio princeps U
von Ulm, Johann Zeyner, 1473/74[54] äußerst nahe. Sie hat
vielfach (gegen ihre Gruppe 412) Lesarten, die auf Gruppe 1 oder
?111? weisen[55]. M^o München Clm 23 873, 1450[56], Pap. Sie M^o
enthält f. 1—68^{ob} nur sM, (I) f. 1 ra (R): *Incipit opus domini Alberti
Magni de missa Ratisp. epi fratrum praed. ordin.* (II) ebd.: *Ecce ego
declinabo.* In diese Gruppe gehört endlich auch das Exzerpt M^{ai} M^{ai}
Maihingen Ms. II, 1 8^0 32, Pap. Misc. s. XIV[57].

Characteristica für 412,2. sM Bo S 1: *patriarchis et prophetis* (+ *ita* 412,2) *ut viderent;* Bo S. 2 Zit. Is. LXVI: *consolabimini* (+ et M 412,2); Bo S. 2: *immensam suae bonitatis* (+ *et* 412,2) *perfectam copiam;* ebd. text: *Sic enim sui* (+ *capacitatem* 412,2 + *participationem* K Bo) *dedit unicuique*; Bo S. 3 Abs. 3: *nisi cor* (*totum* I^s *illa totum* U + *totum* δ) *ad ipsum deveniat!* CD Bo S. 192: *Tertia* (+ *autem* 412,2) *quia;* Bo S. 194 a text: *Prima probat, quod ideo* (+ *dicitur* 412,2 Bo) *eucharistia;* ebd.: *nihil relinquit* (*reliquit* 412,2). Möglicherweise gibt M^o an manchen Stellen den ursprünglicheren Text, I^s und δ stehen sich näher.

Die einheitliche Vorlage der Hss der Gruppe 412 bezeugt die gemeinsame Überschrift: *Incipit prooemium in tractatum*

---

[53] Der erste Traktat der Sammel-Hs (Inc. f 4 ra: *Scribitur Matthei 22, quod quidam legis doctor interrogasset dominum.* Traktat über die Gebote) hat nach seinem Explicit (f. 101 vb: *ut huiusmodi mandatorum observantia sit deo accepta et digna praemio gloriae sempiternae, ad quam nos perducere dignetur ... potestas per infinita saecula saeculorum. Amen.*) die Notiz, daß er beendet sei 21. 7. 1424.

[54] A. Kolping, Die Drucke S 199 f. Davon Abschrift V^{35} Rom Vat. Pat. lat. 350 (f. 1 ra — 123 ra).

[55] So kam es, daß δ Lücken seiner Vorlage 4 mit dem Text ausfüllt, wie er durch 1,2 und 3 belegt ist. CD tr. V (Bo S. 342 a) fehlt in 4 der Satz: *Mel enim ... ostendit dulcedinem sacramenti*, der möglicherweise eine Randglosse war (siehe unten S. 21). δ hat ihn als einzige Hs seines Typs. Ähnlich ist es mit der großen Auslassung CD V (Bo 346 b), wo text gegen den auf 32 fußenden Text Bo nach 1,2 und 31 lauten muß: *Et dicit ibidem Chrysostomus, quod idem est dicere: ‚Pro eis sanctifico meipsum', quod est: ego pro eis sacrifico meipsum, ut ipsi in me sint sancti et oblati.* Gruppe 4 läßt fast den ganzen Satz aus, nämlich *Et ... meipsum*², während 32 (und ihm folgend Bo) den Schluß des Satzes wegläßt: *quod*² ... *meipsum*². δ hat aber den ganzen Passus. Wenn δ sich nicht entscheiden will, bringt es an zweiter Stelle die aus Gruppe 11 stammende Lesart, z. B. sM Bo S. 3. Abs. 5, wo von den Hss (Ausnahme 11,2) das bekannte Augustinus-Zitat von dem *cor inquietum* in das II. Buch verlegt wird, was auch δ tut, um dann anzufügen: *al's primo.* Eine ähnliche Korrektur nach Gruppe 1 finden wir unten in dem ausgesprochenen Mischtext V^5, wo aber näherhin ein Text 12 die Vergleichsgrundlage abgab. Auch in V^5 sind wie in δ die beiden großen Auslassungen von vorhin ergänzt.

[56] f. 68 va Expl. (III): *alia subtilia meliorum* (!) *relinquendo. Et sic est finis huius tractatus, finitus per Pe. Mynnhaus anno (14)50.*

[57] f. 41 r: *Incipiunt repraesentationes singulorum quae dicuntur in missa, excerptae de dictis Alberti Magni de mysterio missae, et inprimis de prima parte missae, scil. Introitu. Sanctorum primum clamorem affectanticium Christi adventum.* Expl. f. 75 v: *Et respondet: Amen, hoc est, fiat, ut totum ad remedium defunctorum, 2 Mach 13: Sancta et salubris est co. pro de. ex. u. a. p. s. Explicit hic tractatulus excerptus ex dictis Alberti Magni de his quae aguntur in missa.* sM Bo S. 15 a unten text: *corda praescindit*] *corda scindit* δ U M^{ai}; S. 15 b: *clamorem patrum* viele codd durch Verlesung, *clamor est patrum* δ U und Hs P^a, *est clamor patrum* M^{ai}.

(tractatu I[s] *δ) ad mysteria totius missae explananda, a fratre Alberto de ord. praed. epo quond. Ratisp. compilatum, et primo de divinae bonitatis perceptione* (H° I[s] *δ*). (A hat eine etwas kürzere Überschrift, nämlich: *Incipit prooemium in librum de missa domini Alberti Magni epi Ratisp. doctoris eximii*). Diese Überschrift (I) ist unter Zuhilfenahme des Textes (XII) und des Expl. (VII) gebildet worden. Sie muß wohl in der Vorlage 41 unter späterer Weglassung von (XII) gestanden haben. Der Verfasser dieser Überschrift kannte also (XII). Dessen Auslassung begegnet uns ja auch in den Abschriften 2 und 3, weil man mit diesem futurischen Text nichts anfangen konnte. Ich halte den futurischen Text für einen Beleg, daß CD zuerst geschrieben war und dieser Text die Ankündigung der nun zu schreibenden Meßerklärung darstellt, die aber nachher an den Anfang des Ganzen rückte, wobei (XII) stehen blieb, ohne daß der gegenstandslos gewordene futurische Sinn korrigiert wurde[58]. Während (III/IV) nichts Einheitliches gestanden haben kann[59], haben wir aber ähnlich der ausführlichen Überschrift (I) eine ähnlich ausführliche und aus dem albertinischen Text geschöpfte Überleitung von sM zu CD zwischen (III) und (V): *Dictis* (+ *de his* H°) *quae de missarum sollemnitate solent fieri* (*dicere* H°), *nunc tractat de sex generibus* (*dictis* hieß es in Gruppe 12), *in quibus difficultas sacramenti* (*sacramenti* > H°) *eucharistiae* (*eucharistiae* > 12) *manifestatur* (412, 12). Wegen des verwandten Charakters mit der Überschrift darf man sie bereits in 412 vermuten, wie sie schon früh durch B in die Überlieferung Gruppe 12 hineingekommen ist. Das abgekürzte Incipit für (V): *Hoc est sacramentum sacramentorum* ist wohl, da 411 das Original-Incipit besitzt, erst durch 412 in Übung gekommen. Von Lesarten, die die Einheit von 41 bezeugen, sei nur eine einzige genannt, die gerade in alten Überlieferungen des Textes uns begegnet, und die wir schon in 2 (U[b]!) 3 (31!) fanden, nämlich *fluet* (oben Anm. 30). Nur *δ* hat seiner Korrekturvorlage 1 entsprechend *influet*.

Doch 41, so alt diese Gruppe sein mag, ist selbst noch nicht Abschrift vom Exemplar, sondern geht mit 42, dem vorwiegend südöstlichen Text, der aber auch seine Herkunft aus Bayern nicht verleugnet, auf die Vorlage 4 zurück, die Abschrift vom Exemplar gewesen sein muß. Die Einheit von 41 und 42 hat eine besondere Kollation CD tr. V mir eindrucksvoll ergeben.

Auf Einzelheiten sei an dieser Stelle verzichtet. Bo 342 a text lautet der dritte, von Bo drucktechnisch nicht genügend hervorgehobene Gesichtspunkt: *Significatur propter diversitatem gratiarum quas continet, omnibus sacrificiis salis, similaginis, mellis, olei, thuris et adipis. Mel enim quamvis non sit oblatio legis, sicut dicitur Lev. II* (11), *tamen est in verbis sapientiae et ostendit dulcedinem sacra-*

---

[58] A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 4.

[59] H° I[s]: (III) fehlt Explicit, keine Überschrift (IV), A: *Explicit de missa etc.*. *δ*: *Explicit tractatus* (+ *de missa* am Rande) *domini Magni Alberti. Incipit tractatus eiusdem de sacramento eucharistiae.* Auch A hatte keine Überschrift (IV), A[1]: (R) *Incipit specialis tractatus de sacramento altaris.* Übrigens steht auch sonst zuweilen *Magni* vor. Dies scheint der Fall bei Anwendung des Genetivs zu sein. Ob Verlesung von *magistri* zu *magni* das Aufkommen des Beinamens bewirkt hat?

menti, quae (so M und 4, während sich das mit M auf 1 zurückgehende B, der italienisch-spanische Text 2, in TR wenigstens, CP vom niederrheinischen Text — das auch dazugehörige F hat *qui* — mit einem *quo* helfen) *in holocaustis et pacificis domino offerebantur.* Typ 4 läßt einheitlich den Satz „*Mel enim . . . offerebantur*" aus. Bei dieser Lesung ist die Fortführung *quae*, bezogen auf „*sacrificiis . . . adipis*", ganz organisch. Die Hss, die sich mit *quo* helfen, müssen dies auf *sacramento* beziehen, und dann hätte *sacramentum* den Sinn „Geheimnis", was unserem Verfasser sonst fremd zu sein scheint. Die Auslassung kann man doch wohl nur so erklären, daß dieser Text als Erläuterung des nach Lev. II,11 nicht bei den gesetzlichen Opfern zu benutzenden Honigs am Rande des Exemplars stand, von 4 weggelassen, von den anderen Typen aber abgeschrieben wurde[60].

b. Der südöstliche (österreichische) Text (42) 42

Gruppe 42, wegen ihres durchgängigen Verbreitungsgebietes der südöstliche oder österreichische Text, hat eine sehr verzweigte Hss-Familie. Er beweist aber auch seinen Ausgang aus dem bayrischen Gebiet.

Zunächst gehört hierzu die Untergruppe 423. Ihr vornehm- 423
ster Zeuge ist V Rom Vatic. Pal. lat. 349, frühes s. XIV, V
hiervon abgeschrieben, einst dem Predigerkloster Würzburg zugehörig, W Würzburg Univ.-Bibl. M thl. f. 127 b, s. XIV, W
deren Tochter D Würzburg Univ.-Bibl. M. ch. f. 193, Pap. D
s. XIV, Misc. ist. Eng mit V verwandt, ohne davon abgeschrieben zu sein, ist S^v Sevilla Columbina 83 — 1 (J—Tab 132—4), S^v
s. XV. Sie hat als Incipit (II): *Dicit dominus: Ecce ego,* während die Gruppe V das originale Incipit hat. V und S^v haben aber die gleiche Überschrift (I): *Incipit tractatus fratris Alberti de ordin.* (*ordinis* S^v) *praed. epi quond.* (*quond. epi* S^v) *Ratispon. de mysterio missae.* Es ist jene Bezeichnung, mit der unser Werk in den alten Katalogen auftritt[61].

V hat auf den Seiten, für die alle Hss zur Feststellung ihrer Verwandtschaftsverhältnisse kollationiert wurden, nur zwei Stellen, an denen es von seiner Vorlage 42 abweicht und über deren Varianten hinaus noch neue bringt, nämlich CD tr. I Bo S. 193 ab: *in* (*ex* VWD) *sua dulcedine* und Bo S. 195 b l. 7.: *quia per* (*ad* VWD) *omnia se diffundit.* Es läßt sich vielleicht noch hinzurechnen Bo S. 193 a: *Mensura . . .nisi quae* (*quod* β Q VWD). Das ist erstaunlich wenig. Dafür hat gerade V sehr getreu alte Lesarten bewahrt, so CD tr. I Bo S. 194 b das zweite *hoc* vor *capitulum* (text); Bo S. 193 a mit den besseren Hss der Gruppe 42: *Huius* (3 [— S^v L 422 V^5] 42, *Haec* rel codd) *est ,urna aurea'*. Bo S. 193 b hat auch V die wohl ursprüngliche Verschreibung bewahrt: *nullo enim merito hoc numquam* (C VWD Δ V^5, *umquam* rel codd). So ist für die Textherstellung die Beiziehung von V als Repräsentant für 42 und, da für 41 weniger gute Hss vorhanden sind, überhaupt für 4 berechtigt. Hierbei zeigt sich, daß V aus der Gruppe 1 bzw. 1 und 2 gerade in B eine Parallele hat, die innerhalb ihrer Textgruppe die gleichen Vorzüge wie V aufweist und sich daher oft mit V trifft. Hier sei nur hingewiesen auf die Lesart Col III, 13: *supportantes* (*asportantes* B A^b V V^5) *invicem* in CD tr. I Bo 197 a, wo die übrigen Hss den geläufigen Vulg-Text bieten (*subasportantes* V^4!)

---

[60] A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 12 A. 65 ist zu ändern, nachdem durch die Liebenswürdigkeit von Herrn P. M. M. Geurts (Bibl. der Rijksuniversiteit te Utrecht) U^t an dieser Stelle nachgesehen und damit für 4 schlechthin das Fehlen dieses Textes sichergestellt wurde.

[61] Bernh. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus: Miscellanea Giov. Mercati (Studi e Testi 122) S. 405. Siehe auch A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 5 A. 21.

422 Eine weitere Gruppe 422 geht zurück auf G München Clm
G 18 184 (Tegernsee 184), s. XV Anfang, Perg./Pap. Misc. G bringt den zweiten Traktat zuerst, (IV) f. 1 r: *Tractatus domini Alberti Magni de sacramento eucharistiae*, und hernach den ersten, (I) f. 101 ra: *Tractatus domini Alberti Magni de officio missae*. Die Hs ist korrigiert, und zwar wohl nach dem südwestlichen Text 1, so CD tr. I Bo S. 199 b *mihi bonos* (text: *homines*) *coniungo: mihi homines* G[1] für *bn̄s* V G.

γ Die Abschrift hiervon γ München Clm 8331 (Mon. Aug. 31), aus dem Besitz der August.-Eremiten München, s. XV, Pap., stellt wie auch deren
ε Abschrift ε München Clm 17 241 (oberbayr. Prämonstratenser-Propstei
Lk Schäftlarn 241), s. XV, Pap. einschl. deren Tochter Lk Stiftsbibl. Melk cod. 162 (156, C 34), 1467, die ursprüngliche Ordnung wieder her. Der Typ 422 ist erkenntlich an der Auslassung CD Bo S. 191: *boni et in quo est omnis* und Bo S. 193 a text: *sicut flumen pacem ... in nos*. Verwandt ist das Exzerpt Melk Stiftsbibl. 1746, 5ra-14rb s. XV. Inc.: *Hoc est sacramentum sacramentorum*.

421 Die ausführlichste Untergruppe ist aber 421. Die Vorlage 421 ist kenntlich an den Auslassungen von *gratiae* CD Bo S. 191 hinter *genere* in den primären Hss der Gruppe, von *nec prece* Bo S. 193 a, vor allem von *Hoc est bonum* Bo S. 195, 3. Abs.

N Zu 421 gehört N Nürnberg Stadtbibl. Cent. III 67, s. XIV, Perg. (I) f. 1 va: *Summa domini Alberti quond. epi Ratisp. de ord. fr. Praed. super missam et de corpore domini*. f. 33vb (III): *relin-*
α *quendo*. (R) Explicit. Expl. (XII) f. 89 vb. Abschrift ist α München Clm 10 847 (Pal. 847), s. XV, Pap. aus der Bibl. Palatina
S Mannheimensis. S Stuttgart Landesbibl. Theol. f. 233, s. XIV, Perg. einst Besitz Monast. BMV Schönthal OCist (Wttbg.), das seit 1283 unter der Paternität von Kaisheim stand. (I) f. 7 r: *Incipit Albertus Magnus de missa*. (II): *Ecce ego declinabo*. (III) f. 80 va: *relinquendo. Explicit expositio Magni Alberti de missa*. (IV)/(V) ebd.: *Item de sacramentis. Quia de sacramento altaris*. (VII) fehlt *quondam*.

Die von ein und derselben Vorlage stammenden, nur sM enthalten-
Sch den Hss Sch Schlettstadt 85 s.XV. (I/II) f. 3r: *Albertus super*
Sg *missam. Is. LXVI dicit dominus: Ecce ego*. (III): *relinquendo*[62]. Sg Stuttgart Landesbibl. H. B. VII 67. Misc. (Specul. virtut. Engelberts v. Admont, die Albert zugeschriebenen beiden Litaniae, die euchar. Orationen von CD). s. XV. Vorbes. Weingarten (Wttbg) OSB im Jahr 1630. f. 5r: (R) *Albertus magnus super missam*. (II) f. 5 ra: *Sapientiae* (an dessen Stelle *Ys. LXVI!* Sg1) *Explicit tractatus de missa per Alberthum Magn. editum, fratrem ord s. Dominici et Epm Ratispon*. Text von Sg scheint fehlerfreier.

Das Schwergewicht der Untergruppe 421 liegt zahlenmäßig bei der
421,1 österreichischen Familie 421,1, die sich in österreichischen Klöstern alter Orden befunden haben muß, wohin sie sehr früh ge-

[62] Leider lagen mir nur fünf Folienseiten in Mikrofilm vor. Zugehörigkeit zu 42 belegt die charakteristische Lesart sM (Bo S. 4) Hebr 6, 18, wo statt *tenendam* in Gruppe 42 *te nostram* steht. SchSg muß eine sehr alte Vorlage Pate gestanden haben, möglicherweise 42 selbst. Beachte die Nähe zu Straßburg und die älteste Aufschrift *Super missam*!

langt ist, da sie nicht die Überschrift von 423/422 hat, sondern die schlichtere *Super missam*, die wir auch aus 1 kennen und für die Vorlage von 2 vermuten dürfen. Da A^m (Stams 1) um die Jahrhundertwende (1304) bei den Cisterciensern und ebenso die Abbreviation durch ihre Abschrift Lilienfeld 145 eine Bekanntschaft der albertinischen Meßerklärung in Cistercienser-Kreisen Österreichs bezeugen, dürfen wir wohl vermuten, daß 421,1 ebenfalls durch jene Kreise in Österreich heimisch geworden ist.

Charakteristisch ist für die Gruppe der Beginn sM (II): *Dicit dominus: Ecce ego*, wobei *Is. LXVI* hinter *sugetis* angefügt wird; ferner CD (Bo 191 text): *secundum quodlibet dictorum generum*. In der Vorlage 421,1 muß *generum* unleserlich gewesen sein; sowohl L wie auch Δ und Π haben hier eine Lücke, die Δ^1 richtig mit *generum* auffüllt. L hatte bereits statt *quodlibet quemlibet* geschrieben, und L^1 füllt auf: *graduum*. Π (S^a) hatte statt *dictorum* geschrieben *dictum horum*, und Π^1 (S^a) füllt diese Lücke mit *dictorum generum* auf. Durch das altertümliche Schluß-S erweist sich die Familie in den Hss Δ und Π als alt (um 1300).

421, 1 wird durch zwei Hss repräsentiert, soweit wir sehen, nämlich 421,12 L Augustiner-Chorherrn-Stift Klosterneuburg 272, s. XIV, Perg.[63]. (I) f 1 ra: *Incipit Albertus super missam.* (IV)/(V) f. 45 v: *relinquendo.* — *Hic incipit specialiter tractare de eucharistia.* 412 L

Die Vorlage der Gruppe 421, 11 ist Δ Wien Nat.-Bibl. 1242 (Salisb. 82), Anfang s. XIV, Perg. (I) fehlt. Auf dem Rücken des vorderen Einbanddeckels steht innen mit einer späteren Schrift des 14. Jh.: *Tractatus de missa et sacramento corporis Christi.* Die Hs entspricht in ihren altertümlichen Zügen bis auf geringe Kleinigkeiten — (VII) fehlt *quondam*; (X): *saeculorum.* + *Amen;* (XI): *Alberti* + *epi* — ganz dem, was wir als Aufbau des Exemplar glauben angeben zu müssen. 421 Δ

Charakteristisch ist z. B. gegenüber L, das mit Gruppe 421 (Bo 193 a) *meritum* ausläßt, hierfür *illud*. Ferner läßt 421,11 im Unterschied zu text, vertreten durch 421, in dem Satz „*secundum suum statum sufficientem sibi confert mensuram*" das *sufficientem sibi* aus (wie auch Bo), das vorher schon einmal geschrieben war und hier eine unnötige Wortdopplung ist.

Von Δ abhängig ist H Cist.-Stift Heiligenkreuz 22 (2 I Ca), s. XIV. (I) f. va (R): *Incipit liber domini Alberti epi de missa.* (IV) f. 54 vb keine Überschrift, dafür aber (ebenso bereits f. 1 va) ein gemaltes Initial, wie überhaupt die Hs stark verziert ist. Eine wohlabgewogene und saubere Einteilung der Messe, den Angaben Alberts gemäß, steht von einem späteren Schreiber, f. 144 r et v. H ist korrigierter Text nach einer Hs des Typs 111 (A^m ?)[64]. Abschrift von H ist Z Cist.-Stift Zwettl (Filiation von Heiligenkreuz!) 62, ebenfalls s. XIV. Z erweitert Expl. (VII) durch den Zusatz: *corpore* + *et sanguine*, läßt in der Überschrift (I) *epi* aus. H Z

[63] Da ich keinen vollständigen Mikrofilm besaß, hat mir Dr. Berthold Černik C. R. O. S. A. E. einige fehlende Angaben aus der Hs ergänzt, wofür hier bestens gedankt sei.

[64] So hat HZ in (XII) wie 11 *laboravimus*, und zwar bereits im Text, keine Korrektur, die Vorlage Δ hatte aber noch text.

Π Mit Δ hängt auch zusammen die wenig jüngere Hs Π Wien Nat.-Bibl. 1516 (Salisb. 184), olim 3574, s. XIV Anfang (Schluß-S teils noch häufiger als in Δ). Überschrift (I) von späterer Hand des 14. Jh. f. 1 ra (R): *Incipit liber Alberti super missam*, für (IV) f. 55 va: *Sequitur tractatus de corpore Christi*. Die Hs ist wohl nach H oder Z durchkorrigiert (Π^1)[65], hat aber gelegentlich auch noch Korrektur in breiterer Schrift (Π^2). Die Korrektur nach H dürfte vom Entstehen der Hs nicht zu weit abliegen. Diesen Korrekturen

S^a begegnen wir dann im Text der Abschrift S^a Salzburg St. Peter b XII 12, vom Jahre 1472[66]. (I) f. 1 ra: *Incipit opus domini Alberti Magni de missa Ratispon. epi ord. fr. praed.* Inc. (III): *Ecce ego declinabo.* (IV) wie Π. Von späterer Hand finden sich f. 58 v und 59 r Eintragungen, die aus der Einleitung der Editio princeps von CD (Inkunabel J. Zeyner, Ulm 1474, Sigl U) stammen.

V^5 Eine besondere Stellung nimmt die Hs V^5 Rom Vatic. Lat. 715, s. XIV Anfang (zuweilen altes Schluß-S), Perg. ein. Sie ist ein Misch-Text, dem eine Hs vom Typ 421, 11, genauer wohl Π, zugrundeliegt, die aber mit einer Hs vom Typ 12 oder 13 (012 ?) verglichen wurde[67]. (I)/(II) f. 2 ra: *Incipit expositio missae facta a fratre Alberto ord. prared Dicit dominus: Ecce ego.* Is. LXVI fehlt nachher. (III)/(V) f. 66 b:. *relinquendo.* Zwischenraum. *Quia autem de sacramento altaris.* Auf dem unteren Rand f. 66 r lesen wir von anderer Hand als der der Hs den an den B-Typ gemahnenden verbindenden Text: *Expletis de his quae de missarum sollemnitate solent fieri, nunc tractat de sex dictis.* (VI): *inveniet.* + *etc.* Expl.-Formel (VII) nicht im Text, sondern am Rand. (XII) fehlt wie auch bei Gruppe 2 und 3[68].

Die Korrektur geht oft so vor, daß die Lesart von Typ 12 an zweiter Stelle steht, mit der von 42 durch ein *vel* verbunden. Das gibt dann selbst sinnlose Korrekturen, wenn es CD tr. V Bo S. 345 a heißt: *in spiritus sancti* (*spiritus sancti*] *sanguinis* MB + *vel sanguinis* V^5) *consolatione*, oder ebd. Bo S. 348 a, wo

[65] CD tr. I, II (Bo 195 a) fehlte in dem Text: *uxor prophetae, quae sapientiam dei significat, hoc est, cognitionem sapore bonitatis sapidam*, gemäß einer auch sonst bei *hoc est* im Doppeltraktat zu beobachtenden Gewohnheit das *est*. Das führte zu Korrekturen. In Δ Π steht noch unverständlicher „*hic cogitationem*" für „*hoc est cognitionem*". H hat diesen Passus ausgelassen und am Rande (H^1) statt dessen ein *oleo* angebracht, das Z S^a statt jener Phrase im Text bringt und Π^1 unter Streichung dieser als Ersatz. Siehe auch oben A. 14.

[66] Nach freundl. Mitteilung von Br. Hieron. Pirisch.

[67] Die Zugehörigkeit des Grundtextes zu 421,1 erhellt sM im Eingangs-Zitat Is 66,12 durch die Auslassung von *gentium*. Als Misch-Text muß V^5 möglichst eigens zitiert werden. Eine Ergänzung, die nicht in B steht, lautet CD tr. VI (Bo 429 b) hinsichtlich der Bischofsweihe so: *Plures habet* (+ *ordinatores vel* V^5) *coadiutores* (B C V V^5 *coordinatores* M T ?P *coordinationes* R). Die nähere Verwandschaft mit dem Text von Π ergibt sich z. B. CD tr. I (Bo 191): *vas est omni boni et* (et > Π S^a V^5) *in quo est* . . . CD tr. I (Bo 193 a): *gratia ista replevit* (*implevit* 111; 2 Q δ 422 Π S^a V^5 A^1 Bo) *figuralis sacramenti vacuum*. tr. I, 2 (Bo 194 a/b): *Hoc magnum nobis* (*nobis* > Π S^a V^5) *sacramentum praeparavit*.

[68] Codices Vaticani lat. t. II pars prior (Aug. Pelzer 1931), S. 37. Es finden sich Besitzernotizen, die ich aber nicht identifizieren kann, so f. 166 r (nicht f. 1 r — v wie in der Beschreibung): *Iste liber est conventus S. Marthe de Janua, ordin. Humiliatorum.* f. 164 v: *Iste liber qui vocatur de expositone misse fratris Alberti, est fratris Iohannis Ceylhi*, f. 166 r (statt 165 r Beschreibung): *Iste liber est conventus MCCCLXXVII die messe madii XVII.* Pecien-Hs.

MB richtig mit text lesen: *Sequentes* (*Sapientes* 4 *Sapientes vel sequentes* V^5) *autem pontifices et sacerdotes*. Ganz sinnlos ist die Nebeneinanderstellung der Lesarten CD tr. I Bo S. 192: *viaticum confortans nos* (*confortans nos*] *confortationis* 42, *confortationis nos* V^5). V^5 ersetzt häufig Homoioteleuta von 4 oder 42, so CD tr. I Bo S. 195 b die große Auslassung in 42: *optimae virtutis praeparando ... substantiam*. Textkritischen Wert hat V^5 zur Feststellung alter Lesarten von 42.

Gerade Gruppe 421,11 offenbart die Fernwirkung Alberts und das große Interesse, das die Cistercienser dem liturgischen und kontemplativen Doppeltraktat entgegenbrachten. Der Einfluß Kaisheims wird für die Bekanntschaft mit Albert in Anspruch genommen werden dürfen, obgleich zu beachten ist, daß die Gruppe 421,11 nicht zu dem in Kaisheim bekannten Text 1 gehört. Daß man aber um Unterschiede wußte und sich um einen Ausgleich bemühte, zeigt der Mischtext V^5.

Zur Gruppe 42[69] gehört ein Anonymus, auf den die Leitung der Hss-Abteilung der Bibl. Nat. Paris vor Jahren den Verfasser hinwies, P^a P a r i s B i b l. N a t. L a t. 15 278, écriture allemande de P^a
la seconde moitié du XIII. s.[70]. Perg. Misc.[71]. Geschenk von Gottfried de Fontaines an die Sorbonne[72]. (II) f. 2 ra: *(E)cce ego declinabo etiam* (!) *vos*. (III) f. 36 va: *melioribus relinquendo*. Die Hs ist außer vielen Fehlern auch mit Willkürlichkeiten durchsetzt. Ihre Bedeutung für die Textgeschichte liegt darin, daß sie der älteste Text der Gruppe 4 ist, den wir kennen, Nach Vorliegen der kritischen Ausgabe lohnt sich vielleicht eine Kollation zur weiteren Kenntnis der Anfänge von 4.

---

[69] Für 42 die charakterist. Lesart sM (Bo 4) Hebr 6, 18: *te nostram* statt *tenendam*. Im Eingangsvers sM (Bo 1) für *sugetis* mit dem alten Text von 3 (B^rC^u) *sugent* als Auflösung von *suget* V *Δ Π*. Bo 3: „*sicut flumen*", *quod affluendo iugiter derivatur*; wo die abgeleiteten Hss verändern: *a fluendo*, hat P^a Lesart der ältesten Überlieferung, was sich auch sonst beobachten läßt. An Willkürlichkeiten sei vermerkt, daß die Hs für *ac si* ein *quasi* setzt.

[70] M. Th. d'A l v e r n y (briefl. Mitteilung 3. 10. 1955). Genauere Zeitbestimmung sei schwierig.

[71] Außer der anonymen Meßerklärung finden sich noch zwei Traktate, ein Anonymus f. 38 ra (Inc. *Quoniam non diligitur, quod penitus ignoratur. Quod autem non diligitur, non sine fastidio colitur et frequentatur*. Expl. f. 146 rb: *unus cum ipso spiritus efficiamur .Praestet hoc nobis, o Maria, filius tuus Iesus Christus ...*). Écriture de scribe, mais du même type que cel de Godefroy de Fontaines lui-même. Région mosane? Nord de la France? Circa 1280—1290 (M. Th. d'A l v e r n y). Ein weiterer Anonymus f. 148, eine Vita Christi nach Art einer Evangelienharmonie (Inc. f. 148 ra: *In principio erat verbum* ... Expl. f. 201 v: *sermonem confirmante sequentibus signis*). „Écriture très arrondie, peut-être un autre type d'écriture mosane. Seconde moitié du XIII. s. Cette partie contient des notes marginales de la main de Godefroy" (M. Th. d'A l v e r n y). Für die hier wieder bewiesene kundige Hilfsbereitschaft sei Frau d'Alverny auch an dieser Stelle verbindlichster Dank gesagt!

[72] f. 201 v: *Iste liber est collegii pauperum magistrorum de Sorbonna studentium pariter in theologica facultate. Ex legato Magistri Godefridi de fontibus.*

II

DAS VERHÄLTNIS DER HSS-GRUPPEN UNTEREINANDER UND ZU DER TEXT-VORLAGE

Es zeichnen sich also vier Gruppen von Hss ab, die zudem, was 2 und 3 und teilweise 1 41 und 42 angeht, gut lokalisierbar sind. Wir konnten sie geradezu mit geographischen Namen belegen. Die Vorlage aller vier Gruppen bot Fehlerquellen, die späteren Abschreibern zu schaffen machten und von ihnen oft, zudem nicht selten mit Geschick, verbessert wurden. Das macht aber die Scheidung der Gruppen und das Erkennen ihres Verhältnisses zueinander ungemein mühsam und zeitraubend. Es fragt sich, ob die Fehler auf den unachtsamen Autor und seine Schreibgewohnheiten selbst zurückgehen, oder ob sie auf das Schuldkonto eines unverständigen Abschreibers zu setzen sind, der eine Reinschrift herzustellen hatte. Vollends verwirrend wird die Sachlage, wenn man den Eindruck gewinnt, daß die Fehler nicht etwa gleichmäßig über das ganze Werk verstreut, sondern für bestimmte Partien charakteristisch sind.

1. In den Varianten begegnen uns Divergenzen, die die Hss-Gruppen in gesetzmäßigen Zuordnungen auftreten lassen. Es stehen sich nämlich oft gegenüber 1/2:3 und 4, dann innerhalb von 1/2 besonders 11 und 2:12, das in solchen Fällen mit 3 und 4 übereinstimmt. Endlich paaren sich zuweilen 1 und 4:2 und 3, wobei man den Eindruck hat, daß 2 und 3 die sachlich bessere Lesart bieten[73]. Bei der schwierigen Lage des Exemplare aller Gruppen muß man freilich in der Beurteilung beachten, ob die sachlich bessere Lesart nicht eine naheliegende, weil sinnentsprechende Auflösung der Abkürzung oder sogar Korrektur ist. Das scheint der Fall bei der Übereinstimmung von 2 und 3 gegenüber 1 und 4, wobei übrigens beachtet werden sollte, daß 2 und 3 sicherlich einer frühen Abschriftsschicht angehören. Gegenüber 11 und 2 geben B[74] und V die ursprungsgetreuere Schriftgestaltung wieder, soweit B durch seinen Typus 1/2 nicht verändert ist.

Die Gruppen 1 und 2 müssen auf eine gemeinsame Vorlage (1/2) zurückgehen. Das bezeugen die vielen gemeinsamen fehlerhaften Stellen[75], die nicht durch ein zufälliges Zusam-

---

[73] So z. B. CD tr. VI (Bo 421 a), wo in dem Merkvers für Pascha die alten Hss (B V Bo) fälschlich *potus* haben (richtig *pecus:* M TR CPV^i). tr. III (Bo 237 b): *omne id per miraculum fit, quod sola fit dei voluntate.* „*Per*" haben TR CPFV^i Q δ, dafür *quod* MB V *quod per* V^5. tr. VI (Bo 384 b): *Et color frequenter est in medio et in sensu sive* (nicht *sine*, korrigiere meinen Text bei H. Jorissen S. 44 f!) *perspicuo terminato* (TR *termato* C *teriāto* P *ti'o* V^i *termino* MB V^5 *t'mio* V), *quod tamen proprium est subiectum coloris.* Weiteres unten S. 31 f.

[74] Das gilt z. B. für die unten S. 32 f zu erwähnende Stelle Is 66,6, wo B, mit Ausnahme von CD tr. VI (Bo 362 b [hier nur V *unde*]; dieser Traktat hat übrigens besondere Probleme), stets das originale *unde* hat. Wo die Lesart im übrigen dem Schreiber unverständlich vorkam, finden wir häufiger eine Lücke.

[75] Gleich zu Beginn von sM begegnen sie uns schon, so Bo 2: *assumam inferiorem naturam qua* (3 und 4, *quam* 1/2) *ad vos declinabo.* 4 oben: *quia id speratur ... quia* (T 3 und 4, *scilicet* 1/[(—T]2), *ut dicit Augustinus, est certa exspectatio boni ...* Bo 9 b: *et haec qui* (*quia* V^{i}Bo) *de* (> BTR ex M) *cupiditate sunt mundi et concupiscentia.* CD tr. III (Bo 238 b): *is qui degustaverat* (CP V *degustavit* Qδ *gustaverat* M

mentreffen, auch wohl kaum in allen Fällen durch die Verlesbarkeit des Exemplars erklärt werden können.

Sehr deutlich kommt die gemeinsame Vorlage 1/2 ans Licht, wenn wir sM (Bo 62 a) in der Credo-Erklärung lesen: *Unicum notat quod totam gloriam patris ... cum alio secundo genito* (*subgenito* MB TR) *non divisit, ut in ante habitis ex verbis Basilii habitum est.* In der angezogenen Parallele (Gloria-Erklärung Bo 30 a) haben alle codd *secundo genito.* In der Kanon-Erklärung heißt es zu dem *adunare* (Bo 103 a): *Haec enim congregatio* (cf. Ps. 110,1) *et adunatio* (*ordinatio* 1/2) *in caelo praefulget. Ordinatio* würde auch passen, da dieser Gedanke, Hinordnung auf einen Einheitspunkt, nämlich Gott im Himmel und sein Vicarius auf Erden, im Folgenden neben der Vereinigung ausgesprochen wird. Ob wir es hier mit zwei vom Autor an derselben Stelle (seiner Ansicht nach das eine das andere ersetzend) geschriebenen Worten zu tun haben? CD (Bo 374 f): *Deus tota sua virtute agit vel operatur, sicut verbo suo creavit naturam et fecit* (*fecit*] *sicut* 1/2) *opus incarnationis, sicut* (*sic* R Bo) *etiam operatur in sacramento ad transsubstantiationem.* CD (Bo 425 b oben) heißt der jüdische Ratsherr Joseph von *Arimathia* (1/2, so auch Matth-Autograph, mittelalterliche Lesart bis zur Sixtina einschl.), während die Gruppen 3 und 4 (CPV^{i} V) *Aramathia* lesen. Besonders interessant ist sM (Bo 3): *Ipse omni fluxu gratiae, ut dicit Chrysostomus* (3 und 4, text), *non deficit, sed proficit.* Für *Chrysostomus* lesen wir in der Gruppe 1/2: *tuus* M^{i}, *Augustinus* M, *tusus* [*Tullius* A^{b}, *Tulius* V^{5}] 12, [*Valerius* G^{r}] 13, *Anselmus* 2. Das *tusus* in B ist aus einer Verlesung der Kürzung für *Chrysostomus* entstanden (t für c, u für ri, s, us)[76]. Homoioteleuta sind selten. Mir fallen auf sM (Bo 115 b): (*Laicus populus*) *qui sicut saepius dictum est, voto* (*votum* V^{i}, *per votum* Bo) *est* (*voto est* > 1/2) *in oblatione altaris*, und besonders CD tr. III (Bo 252 b): Phil. III (IV codd): „*Nostra conversatio in caelis est, unde et salvatorem exspectamus d. n. J. Chr. qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum* (*configuratum ... humilitatis* > C) *corpori claritatis suae*". *Quia per nihil corpus nostrae humilitatis* (*humilitatis nostrae* δ Bo) *adeo configuratur* (*configuratum* C *configuratum est* δ Bo) *corpori claritatis* (+ *suae, scilicet* Bo) *Christi, sicut* (‚*s*' T) *per nutrimentum caeleste et caelesti virtute nutriente* (Text nach CP VV^{5}). MB TR haben das Homoioteleuton: *Quia per nihil ... corpori claritatis.* Die Fortsetzung hinter *suae* mit *Christi* (so noch vorhanden in T!) mußte spätere Abschreiber stören. R hilft sich, indem es *suae* ausläßt, MB durch Wegfall von *Christi.*

Merkwürdig ist die häufige Übereinstimmung von 11 und 2. Beide Gruppen bemühen sich offenbar um einen lesbaren Text, und wir dürfen das Interesse Truitwins sich nicht bloß auf die Abschrift, sondern auch auf einen seiner Meinung nach guten Text richten lassen. So hätten wir drei Möglichkeiten, wie jene Übereinstimmungen zu erklären wären: Es könnte gleiche Verlesung einer schwierigen oder undeutlichen Lesart sein[77], es könnte bewußte Korrektur sein[78],

---

TR *gustaverit* B), *illud* (M CP V id TR Bo) *clamavit.* tr. VI (Bo 431 a): *Adhuc* (+ *autem* MB TR; *autem* lassen aus CPV^{i} V) *Magister Hugo de S. Victore.* Freilich muß man sich auch fragen, ob bei den Übereinstimmungen 1 und 2 nicht ursprünglich fehlerhafte Lesungen vorliegen, die die anderen Gruppen sinngemäß geändert haben, wenn z. B. Bo 2 steht: *Sic enim sui* (1, T^{r}, I^{s} δ U K V^{5} *sua* R 3 42 *se* T V^{8} > F^{i}) *dedit unicuique servorum suorum fidelium.*

[76] Vgl. hierzu C, das ja einem alten Textbild folgt, „*Cri*", langes *s*, Abkürzung für *us*.

[77] CD tr. I (Bo 196 a): *Muri enim Ierusalem non nisi de vivis lapidibus et* (codd, *in* MM^{i} FiTR, ursprünglich = *idest* ?) *divinitate solidatis aedificari possunt.* Verwechslung von *et* und *in* in 11 siehe innerhalb der sehr fehlerhaften Stelle, die ich von CD tr. I, II, (Bo 200 b) so bringe, wie es im Exemplar gestanden haben muß, wo es im Anschluß an Ps 62,9 (*adhaesit, suscepit!*) heißt: *Anima enim nostra Christo in sacramento adhaeret immobiliter, et nos aeternitatis* (*aeternitas* MM lac. t [*aeternitas* B^{1}] B) *dextera suscepit* (MM^{i} F^{i} TR V^{i} 42 *suscipit* B QU^{t}δ CPF), *amplexanda* (MM^{i}B C QU^{t}δ VGLΔΠV^{5} *amplexando* A^{m} F^{i}TR PFV^{i} H) *intimis* (MM^{i}B F^{i}TR QU^{t}δ C V^{5} *intimus* VS^{v} [*intimius* L^{1}] LΔΠ *intime* PFV^{i} E^{1} H *intima* S > G) *et stringenda* (B QU^{t}δ C VS^{v} LΔΠV^{5} *stringendo* A^{m} F^{i}R PFV^{i} H *et stringit* T *instringenda* [*instringendo* M^{1}] MM^{i}), *ut numquam separemur ab ipsa* (MM^{i}B QU^{t}δ

es könnte auch Wiedergabe des Exemplars sein, das die anderen Hss-Gruppen geändert hätten[79]. Freilich treffen 11 und 2 in gleichgelagerten Fällen eines fehlerhaften Textes nicht immer die gleiche Korrektur[80]. So verlockend es wäre, 11 und 2 aus der Schreibstube von Kaisheim hervorgehen zu lassen, empfiehlt sich diese Annahme dennoch nicht, weil wir nicht wissen, ob 11 von dort stammt, und 2 sicher auf Dominikanerkreise als Ursprung hinweist. Soweit sich nicht ursprüngliche oder gleich verlesene Varianten in 11 und 2 vorfinden, bezeugen aber die absichtlichen Korrekturen, welche Sorgfalt man dem albertinischen Text entgegenbrachte. Übrigens finden sich ähnliche Korrekturen in B durch den Korrektor B¹, in V (sicher ohne Rekurs auf eine andere Hs) durch den Korrektor V¹.

Trotzdem 3 und 4 immer der Gruppe 1/2 gegenüberstehen, kann ich nicht feststellen, daß auch ihnen eine gemeinsame Vorlage zugrundeläge. Mir sind keine Homoioteleuta begegnet[81]. Am ehesten könnte für einen gemeinsamen Ursprung jene Überschrift sprechen, die wir als die offizielle Bezeichnung des Doppeltraktates, wenigstens sM, bei den Predigerbrüdern annahmen *(De mysterio missae)*. Nun fanden wir aber, daß diese Überschrift nicht einmal in der gesamten Überlieferung von 4 vorkommt, nämlich nicht in 421, wo uns *Super Missam* oder ähnlich begegnet, wie es auch von 1/2 her bekannt ist. Ich erkläre mir das so, daß die Bezeichnung *De mysterio missae* vielleicht durch jenen von Bernhard Geyer aus Stams und Heinrich von Herford rekonstruierten, der alten Legenda Alberti beigegebenen Katalog[82] ihre quasioffizielle Geltung erhalten hat. Als man die Hs 3 anfertigte, war diese Bezeichnung bereits eingebürgert, und so erhielt 3 die Überschrift

---

CFVⁱ *ipso* 2 P 42). Diese Stelle ist überhaupt ein Musterbeispiel von möglichen Verlesungen. War bereits das Exemplar an dieser Stelle verlesen ? CD tr. I,2 (Bo 196 b): *cum sanguis ex igne* (codd, *eximiae* 11,2) *bonitatis ... deflueret redemptionem.* Bo 200 a/b: *caritas est ... vittu* (V L H E¹ *victa* B S *victor* MMⁱAᵐ 2 *vita* Aᵇ CFVⁱCᵘ ?P 41 WSᵛ G N *ΔII*) *vinciens amantem et amatum.* CD *tr.* VI, I, 4 (Bo 361 b): *et processum illum verbo acceptionis in imperativo* (*imperando* T + *pacto* TR) *posito* (*pacto* M) *expressit dicendo: Accipite.*

[78] Oben A. 73 *potus/pecus.* sM III (Bo 155 a): *Hoc est ergo quod petitur in hac tentatione* (B VⁱBo V *petitione* M 2 V¹): „*Et ne nos inducas in tentationem*". sM (Bo 3,5. Abs.) haben codd als Stellenangabe der berühmten Augustinus-Stelle von dem *Cor inquietum* fälschlich die Angabe Buch II, aber 11,2 sachlich richtig Buch I. CD tr. I, 2 (Bo 197 b) schreiben die codd 1 Tim 3, 16: *praedicatum est in mundo,* wofür 11, 2 δ schreiben: *creditum est in mundo.*

[79] Vgl. zu der A. 77 erwähnten Stelle Bo 361 b noch CD VI, I, 4 (Bo 362 a): „*Hoc facite*" *dedit potestatem faciendi, quia facere duo dicit, quando ponitur in imperativo. Positum* (M *poitū* C V *per poitū* R *per oium* T > B P δ V⁵ Bo) *dicit enim collationem potestatis ...*

[80] So lesen wir sM III (Bo 120 b): *Sicut Iudam dominus* (> TR del. V) *inter alios accedentem dominus* (> M Vⁱ U Bo) *non prohibuit.* Dann korrigiert kurz darauf (Bo 120 b) M diesmal mit UV: *In* (*Per* TR) *hanc* (*hac enim forma* M UV Bo) *enim formam* (B TR Vⁱ) *verbum increatum descendit in verbum creatum* (ein albertinischer Gedanke). Das nachhinkende „*in verbum creatum*" ist epexegetischer Art. Das von TR in *fragrare* geänderte *fraglare* des Exemplars korrigiert M meist nicht.

[81] So scheint ein Homoiotel. innerhalb der Hss von 3 und 4 eine Gemeinsamkeit vorzutäuschen, aber es gehört nicht 3 und 4 an, sondern nur einzelnen Hss, wenn sM I, 2 (Bo 10 b): *locuti spiritu suo, quando adventum domini promiserunt, et quod non essent locuti spiritu sancto* ausfallen *suo ... spiritu* in FBʳCᵘ UV; Vⁱ (daher auch Bo, das der von Vⁱ wiedergegebenen Textgestalt in der Korrektur des U durch K nahesteht) hat aber den Text.

[82] Oben A. 61.

ebenfalls. Gruppe 4, die übrigens auch ziemlich fehlerhaft ist, muß von der allen Hss gemeinsamen Grundlage abgeschrieben sein. Ich hatte darauf bereits mit einem m. E. durchschlagenden Beweis aufmerksam gemacht[83]. Dann gilt dasselbe aber auch für 3, das als eigene Gruppe, also als Nicht-Exemplar, durch seine Fehler ausgewiesen ist. Es finden sich zudem in 3 äußerst singuläre Lesarten, die ihm mit den ältesten Abschriftsschichten in anderen Gruppen gemeinsam sind. Daß 3, erkenntlich in den 3 noch nahestehenden Gruppen 31 und 321, einen Text bietet, der sehr alt zu sein scheint, wurde bereits oben erwähnt.

Gleich zu Beginn von sM (Bo 193 a) heißt eine sprachlich etwas harte Stelle (text!): *In hoc sacramento gratiam et gloriam dabit dominus, gratiam quidem in praesenti, gloriam autem in futuro in influxu suo, quando sua divinitate influet in nos, „sicut flumen pacem et gloriam omnium gentium" fluet* (U^b CR^n [— δ] 41, *quae fluet P* C^u 42, *quae fluit* $FE^mD^eV^iP^9$, *influet* 1 [— U^b] 2 δ) *in nos „quam sugemus", sicut dicit Is. LXVI* (12). Möglicherweise können wir es hier mit einer der Wortdopplungen (unten S. 30) zu tun haben, wobei aber bei dem zweiten Male statt *influet* ein bloßes *fluet* gestanden haben muß, das dann zu den verschiedensten Korrekturen Anlaß wurde. Stimmt dies, so hat 3 (CR^n) mit 2 (U^b) und 4 (41) die ursprüngliche Form. Daß *influere* und *fluere* transitiv gebraucht sind, möge nicht stören (vgl. Bo 212 oben). CD tr. I (Bo 198 a) ist von Samson, *sol fortis per gratiam illuminationis*, die Rede. Nach sIs (Ed. Col. 19, S. 122, 1) ist *sol fortis* die übliche Interpretation für Samson. Anstelle von *sol* haben aber M^iM und C *solus*, und in V^i hat das Schluß-L oben einen solchen Haken, daß er als *us* verlesen werden konnte. CD tr. I (Bo 203 a) lesen wir als Erklärung zu Gen. 43, 16: *Mecum inquam comesturi, et perfecte mecum, ut ego* (+ *sim* C), *dicit* + (*castus* M^iM TF^i > R *cinctus* B *Criso minister* P *Christus* [— P + *minister* 3] 3 4) *sim* (*sum* TRF^i > C) *et commensalis et cibus*. Das Plus zu *dicit* war jedenfalls leicht verlesbar, wie aus 1/2 hervorgeht. Ob dort ursprünglich Chrysostomus zu lesen war? Vgl. oben A. 76! CD tr. V, 2 (Bo 345 b) kommt zweimal ein Zitat aus Hesicius vor: *Hesicius* M (an 2. Stelle: *lxsicius*) B, C V, *Hesycius* TR, *isitius* P, während V^5, der alte Zeuge von 42, an 1. Stelle die Referenz ausläßt und an 2. *esitius* liest. Später (Bo 346 b) schreiben (also an einer 3. Stelle) M *Hesicius*, TR *Hesycius*, P *isitius*, 412 läßt das Wort aus, V^5 hat *alibi*, B V C haben eine Lücke. Bei Albert De sacr. (Ed. Col. 46, S. 49 Z. 57 Apparat) stand *esitius*. Das war auch hier die ursprüngliche Lesart (V^5 und unser P!).

2 und 3 gehen zuweilen miteinander und scheinen dann auf den ersten Blick einen verständigen Text zu bieten. CD tr. III, II, I (Bo 283 a): *Alius potus simplici et puro et perfecto* (TR CP *perfectae* MB VV^5) *naturae humanae desiderio non satisfacit*. Ebd. (Bo 284 a): *Victum parcissimum* (TR CP *processivum* MB *pusillum* VV^5) *accepit et vestimentum pauperrium*. Ebd. (b): *Aliquando glutones* (TR CP *glutines* MB V *gluvies* V^5) *solutionem patiuntur ex indigestione*. Vgl. auch oben S. 16, wo TR CP *esse* und MB 42 *omne* schreiben. Besondere Erwähnung verdient CD tr. V, IV (Bo 349 a): ... *aliqua sacrificia vel sacramenta veteris legis ... id quod umbrose figurabant, non efficiebant per causalitatem* (TR CP *p'ans veritatem* M A, *per* Lücke B, *ptās veritatem* B^1, *portans̄ veritatem* V, *portās veritatem* V^5, *portantes veritatem* δ). Ob hier nicht der Verfasser zuerst hat schreiben wollen, wie auch TR CP lesen, *per causalitatem*, dann aber vergessen hat, das *caus̄* (vgl. Lesart bei V!) durchzustreichen, und *veritatem* geschrieben hat? Wenn wir uns vor Augen halten, daß das Exemplar Unleserlichkeiten und Fehler gehabt haben muß, so wird für die Übereinstimmung von 2 und 3, so frappierend sie zuweilen ist, neben der verhältnismäßig frühen Abschriftsschicht, der sie angehören, das Bestreben, einen lesbaren Text zu liefern, verantwortlich zu machen sein.

2. So sehe ich keine Veranlassung, mehr als drei Abschriften vom Exemplar anzunehmen. War das Exemplar dieser drei

---

[83] Oben S. 20.

Abschriften das Manuskript des Autors, oder war es eine Reinschrift, die ein Abschreiber von jenem Manuskript hergestellt hat? Wenn wir uns jetzt dieser Frage zuwenden, so müssen wir dennoch eine endgültige Beantwortung, falls sie überhaupt möglich sein wird, dem Urteil anheimstellen, das erst auf Grund der gesamten Materialien der kritischen Edition gewonnen werden kann. Bei der Beurteilung wird man nicht außerachtlassen dürfen, worauf wir zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts[84] aufmerksam gemacht hatten.

Die durch H. Ostlender[85] im Anschluß an Herm. Stadler namhaft gemachten Eigentümlichkeiten des albertinischen Schriftduktus (einer der Jahrhundertmitte entsprechenden Kursive) bieten sich auch als Erklärung für die Divergenzen der Hss des eucharistischen Doppeltraktates an. So müssen oft c und t, aber auch o und e (besonders im Wechsel von *esse* und *omne, cum* und *omni*) und e und c, h und b, s und f (*sit/fit; satiat/faciat)*, manche Verbindungen von p mit nachfolgenden Vokalen *(per/quod!)*, vor allem Verlesung von a bzw. o Differenzen veranlaßt haben. Im Matth.-Autograph hat a, das zwar naturgemäß breiter geschrieben ist, mit o dies gemein, daß sie nach oben offen sind. Die Varianten, die aus verschiedener Auflösbarkeit der Kürzungen oder aus Undeutlichkeiten der Schreibweise entstanden sein dürften, sind übrigens nicht gleichmäßig über das ganze Werk verstreut. Neben Partien, wo sie sich häufen, folgen Seiten, wo sie selten sind.

Es begegnen uns in verhältnismäßig geringem Maße auch sachliche Fehler, bei denen es sich natürlich fragt, ob sie auf Kosten eines unintelligenten Schreibers der Reinschrift oder auf das Konto des Verfassers kommen, der sein Exemplar nicht genügend durchgesehen hat. Solcher Fehler sind manche sicher dem Verfassers zuzuschreiben[86]. Dazu gehören besonders die Wortdopplungen, Wiederholungen von Wörtern nach Einschiebung eines Zwischengedankens[87]. Anders ist es schon, wenn wir sinnwidrigen Wörtern begegnen, oder wenn Wörter fehlen[88]. Hier wäre zu

---

[84] A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 5—13.

[85] H. Ostlender, Die Autographe S. 13—15.

[86] Z. B. sM (Bo 3 unten): *In his ergo quinque* (*sex MM*^{i} G^{r} $B^{r}C^{u}$?V *Δ* ras. L > $F^{i}U^{b}$ V^{5}, also ursprünglich in allen Gruppen!) *percipitur bonum divinum in gratia.* CD III, I, VII (Bo 269 a): *Quarto* (M R V). Hier überging das Exemplar die Vierzahl und schrieb (B T CP): *Quinto*, wie dann auch weitergezählt wird, so daß der Verfasser auf sieben statt auf *sex modi* (cf. 265 a) kommt. CD tr. III, I, I (Bo 235 b): *et ex affectu* (*δ* V F^{1} Bo *affecto* FiTR > MB V^{5} P) *sapore* (*saporis δ* F^{1} Bo) *ad quem convertebatur, satisfaceret appetitui comedentis.*

[87] Eine solche steht CD prol. (Bo 191) in dem doppelten *proprie*. CD tr. III, II, I (Bo 282/283): *sed potius* (+ *naturam* B V) *perfectam hominum* (*naturam hominum* C) *naturam* (> B) *inficit*. tr. I, II, 5 (Bo 199 b): *Diligentis et boni est* (MB TR V *ΔΠ* V^{5} CPV^{i}), *sicut dicit Dionysius* (+ *est* CPV^{i} VN *Δ* V^{5} *est* > MB TR *Π*), *bona adducere*. tr. VI (Bo 413 b): *Quamvis enim quidam sacramentali manducatione* (+ *quidam* T V) *non percipiant* (MB TR CP *participant* T^{1} VV^{5}) . . . (Bo 430 a): *magis ipse debet simul* (> CV^{i}) *sumere* (+ *simul* V^{5}) *medicum simul* (B T CPV^{i} V > M R V^{5}) *et medicinam quam alius.*

[88] Das kommt auch in sM und nicht bloß, worauf wir gleich zu sprechen kommen, in CD tr. VI vor. So lautet die Erklärung für den zweiten Bestandteil von

erwägen, ob sich solche Fälle nicht dort besonders häufen, wo möglicherweise Teile von dem Verfasser in sein Exemplar hineingenommen worden sind, die bereits in Reinschrift vorlagen, so daß jene Fehler auf Kosten des unintelligenten Schreibers jener Reinschrift kämen. Darüber wird man diskutieren, wenn die kritische Edition das gesamte Material zu einer entsprechenden „Meditation" — eine solche ist nämlich für die Klärung notwendig — allseits bereitstellt.

In diesem Zusammenhang wird man CD tr. VI beachten. Wir begegnen hier einer scholastischen Quästionensammlung über die Eucharistie. Zunächst fällt die verschiedene Form der Quästionen auf. Zuerst begegnet uns die breitere Entfaltung der Gedanken *pro et contra*, wie es sonst in dem Doppeltraktat durchweg ist, wo uns die Quästionenform begegnet. So findet sie sich auch in jener Untersuchung über die Existenzweise der Accidentien (Bo 381—385), die in der Diskussion über die Autorschaft Alberts eine große Rolle spielt, weil eine zu Alberts Auffassungen konträre (ein „eigener Weg", A. Fries) oder über Alberts Auffassungen in sIoh hinausliegende (H. Jorissen) Erklärung vertreten wird[89]. Hernach aber, mit den Ausführungen über die Sakramentsform (Bo 385), beobachten wir eine mehr an Alberts De sacramentis und den Sentenzenkommentar erinnernde knappe Form, wenngleich nicht ganz fehlt, daß einzelne Punkte breiter dargestellt sind. Auf Störungen im Aufbau durch Zwischengedanken hatte ich bereits aufmerksam gemacht[89a]. Nochmals seien erwähnt das Tertium Bo 405 a, die Dubia Bo 413 ss und besonders der Konvenienzennachweis Bo 414 b, dem offenbar ein schwer lesbarer Text zugrundelag. Auffällig ist das Fehlen von Worten und Fehlerhaftigkeit.

Einige Stellen, die besonders ins Auge fallen, seien erwähnt. Zunächst steht unter Angabe der Seite von Bo der für die Ausgabe vorgeschlagene text. In der Klammer folgt an erster Stelle, wer (Hss, Bo) diesen Editionstext ebenfalls hat. Hierauf folgen jene Hss, die Zeugen der Hss-Vorlage, des Exemplars, sind, und dann noch jene, die sich anders als text zu helfen suchen.

Schon Bo 371 b fehlt offenbar das Prädikat: *Si dicatur, quod manet, tunc ab initio institutionis huius sacramenti et frequentationis in ecclesia magnam valde* (+ *habet* M) *corpus Christi accepit* (V^iBo > MB TR C VV^5 *accipit* P) *adiectionem* (*adiectionem corpus Christi accipiet* TR). 372 b: *una alteram non consumit, nec informando* (MB P Bo *informandi* TR CV^i VV^5) *ad aliam speciem trahit.* 373 b: *quod sit ibi mutatio panis de* (M PV^i Bo, *de* + *non* B T C VV^5) *esse panis in non esse.* 380 a: *sed sermo domini* (+ *qui* C) *positus* (M TR PV^i Bo *ponitur* C V > B) *in forma sacramenti facit in sacramento pastum spiritualem.* 383 a: *Et per magni-*

„Symbol" sM II (Bo 58 a): „*bolus*", *quod est pars masticata semel in die* (codd; *ore* TR U K Bo) *sive in bucca, quia quilibet ... articulum diu per masticationem meditationis perfectum posuit.* Ebd. (Bo 62 b): *virgo mansit ante partum (partum* > B V^i V) *et in partu et post partum.* sM II (42 a): *Sed postea in concilio Africano, cui beatus Augustinus interfuit, statutum est* (*stat. est* > B V^i V), *quod nulla in Missa diceretur oratio, nisi ...*

[89] A. Fries, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?: FrZPTH 2 (1955) S. 46. H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen: ZkTh 78 (1956) 70: „Ein neues spekulatives Überdenken dieses Problems vermag durchaus den Unterschied zu Sup. Joh. verständlich zu machen."

[89a] A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 7 f.

tudinem postea subicitur colori et sapori et odori et huiusmodi accidentibus. Et ideo tales (qualitates tales C) qualitates (*qualitas* V + *vel quantitates* V^5, anstelle von *qualitates* haben B TR PV^i Bo: *quantitates*) *maiores sunt in maiori et minores in minori subiecto.* 390 b: ... *est ibi sanguis. Et propter unionis gratiam est ibi deitas* (Lilienfeld 145 Bo, *sanguis* B TR CV^i VV^5, *deus* P, M fehlt durch Homoiotel., muß aber auch dort *sanguis* gelesen haben). 392 b: *In grammaticis non attenditur res tantum, sed etiam quicumque modus, et maxime in partium declinabilium* (C VV^i Bo *indeclinabilium* MB TR PV^i) *constructione.* 400 a: *Sed si* (M TR PV^i V^5 Bo *si* > B C V) *ex contemptu religionis ecclesiasticae* ... 401 b: *secundum quod corpus mortem omnia confirmantem* (TR PV^i V ?[1] *confirmante* MB ?V V^5) *forma sua non ostendit.* 403 ab: *Adhuc autem confecto sacramento corporis* (M Bo B^1 *sanguinis* B TR CPV^i VV^5) *aliquando sacerdos ... obliviscitur quod non conficit sacramentum sanguinis.* 404 b: ... *videtur esse de sacramento panis sive corporis* (*sive corporis* > M) *et de sacramento vini* (TR V Bo > MB C *sanguinis* P *calicis* V^i) *sive* (> M) *sanguinis* (auch P!). 406 b Ioh. 17,1: „*Pater, venit* (MB C VV^5 Vulg > TR PVi) *hora* (+ *est* TR PV^i), *clarifica filium tuum!*" 407 a steht der Vulg-Text! 409 b: *Et* (*eo* PV^i) *ut designetur* (codd; *designentur* B^1 T V) *tale* (MT *tal'* B V^5 *talis* R PV^i *calix* C ?[1]) *nutrimenti veri* (*vis* Bo) *et* (*et ... veri* > V^5) *tale* (M T *tal'* B *talis* R PV^i *talis* C^1) *per crucem in ecclesiam procedere* ... 411 a: *Dicitur autem communiter quod id quod est sacramentum* (M B^1 T^1 V^1 V^5 *res* B T CPV^i + *res* V^5) *tantum in hoc sacramento* (*i. h. s.* > V^i), *est species sacramentalis* ... 421 a: *potus/pecus* vgl. oben A. 73. 425 b oben: *Arimathia* (MB TR *Aramathia* CPV^i V), vgl. oben S. 27. 429 a: *Juxta hoc iterum quaeritur de quodam* (B TR Bo *quo* C V > PV^i *illo* M *verbo quodam* V^5) verbo...

Wie dem auch mit CD tr. VI sei, es bleiben noch weitere Eigentümlichkeiten zu vermerken, die sich über das Werk hinziehen. Hier wären die ungenauen Zitationen zu erwähnen. Daß in tr. VI (Bo 424 a, 425 b) das bekannte Augustinus-Wort dem Beda zugeschrieben wird, findet sich auch Sup. Joh. 3, 22 (Bo 24, 140 b), worauf H. Jorissen, Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts d. Gr. (ZkTh 80 [1958] 312 A. 239), aufmerksam gemacht hat. Isaaks Dietae universales werden als Digetae zitiert[89b]. Vor allem fallen die Ungenauigkeiten der Schrift-Zitation auf. Sie lassen sich zuweilen damit erklären, daß die angegebene Schriftreferenz einen ähnlichen Sinn wie der zitierte Kontext[89c] hat. Wenn man die Zahl der Verlesungen, die einzelne Hss-Gruppen noch hinzufügen, mit der des Exemplars vergleicht, so ist die Zahl der Veränderungen durch Abschreiber viel geringer. Die Ungenauigkeit muß der Autor verursacht haben. Er hat aus dem Gedächtnis oder auch aus Florilegien zitiert, in denen Stellen mit ähnlichem Inhalt oder Wort beieinander standen. Der Schrifttext eines Lemma ist zuweilen gegenüber dem, wo der Vers einmal en passant zitiert wird, ein anderer. So erklärt sich die Divergenz für Is 66,12 im Lemma sIs und wo Is 66,12 zitiert wird (darunter auch als Ein-

---

[89b] CD tr. III, I, IX (Bo 276 a): *Digetis* M P V *Digestis* V^5 *Dietis* M^1 B (*Dictis* T) R C; beachte übrigens in diesem Kapitel (277 ab) die gleichen Gedanken wie tr. I, II (199/200)! tr. III, II, I (281 b): *Digetis* M R P V *dictis* T *dietis* B > V^5.

[89c] CD tr. III, I, II (241 a): ... *et in saporem suum convertit. Unde* >MB) *II Cor X* (V > MB TRF^i C δ V^5) *Hebr. IV* (2) *dicitur quod est penetrabilior omni gladio ancipiti* ... Vgl. hierzu sIs (Ed. Col. 19, 35, Z. 16 ff und 298,12 und die Hss B und L dort im Apparat!) Daß falsche Kapitelzahlen vom Verfasser stammen können, ersieht man tr. VI (Bo 418 a), wo Lev. XXV (richtig: XXVI) steht, das nachher (422 a) nochmals anstatt der richtigen Zahl vorkommt.

leitungsvers von sM[90]. Is 61,8 liest der Doppeltraktat (sowohl sM wie CD!) genau wie das Matth-Autograph[91]: *Vos autem sacerdotes dei vocabimini, ministri dei unde* (*nostri* Vulg, sIs Lemma, Ed. Col. 19, S. 581 a) *dicetur vobis*. Die Hss suchen *unde* teils zu verbessern (in *nostri* oder *vestri*). Für *fragrare* schreibt der Verfasser stets (sM wie CD!) *fraglare*, das von TR fast durchweg in *fragrare*, aber auch von anderen Hss korrigiert wird.

Beachtenswert ist, wie Hss, die der Abschriftsschicht nach nicht weit von dem Exemplar abstehen dürften, V, S^g, die Gruppe 3 (C!) und auch noch B, dem entsprechen, was Petrus von Preußen in seiner Legenda alberti magni c. 20 (Köln, Joh. Guldenschaff ca. 1486) über die Autographe Alberts sagt: *nec initiis capitales litteras posuit, sed et absque spatio et omni ornatu codices sunt*. Zwar machen die Abschriften *capitales litteras*. Aber Absätze werden nicht durch Unterbruch der Reihe, sondern wie im Math.-Autograph höchstens durch ein Abschnittszeichen kenntlich gemacht. Das ist besonders auffällig in C und V.

Wenn ich zusammenfassend meine Meinung zu der Frage äußern soll, wie wohl das Exemplar der drei Abschriften ausgesehen haben mag, so möchte ich mit allen Vorbehalten, die anzubringen sind, dahin neigen, daß wir es mit dem Autorenexemplar zu tun haben (vgl. auch oben S. 20f und S. 27f), daß aber nicht ausgeschlossen ist, daß dieses nicht in allen Stücken von der Hand des Autors selbst geschrieben ist, sondern Stücke verwandt hat, die in Reinschrift eines Abschreibers vorlagen. Das ruft uns jene auffallende Behauptung des Petrus von Preußen in Erinnerung, auf die H. Ostlender wieder aufmerksam gemacht hat, „im Kölner Dominikanerkloster sei wenigstens teilweise urschriftlich von Alberts Hand ein Werk über die Eucharistie vorhanden gewesen"[92]. Wenn dieser *liber deformis* (Petrus a Prussia) tatsächlich nur die unechten Sermones mit dem Incipit „*Venite, comedite panem meum*" enthalten hat, von denen Petrus allein spricht, so scheidet freilich für unser Werk diese Notiz gänzlich aus.

---

[90] Das Lemma lautet sIs: *Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis* während sM beginnt: *Ecce ego declinabo in vos sicut flumen pacem*, so auch sIs (484, 34).

[91] Stadtarchiv Köln, Cod. W f. 259, S. 233b obere Hälfte, 6. Z.

[92] H. Ostlender, Die Autographe S. 4. Dem Bericht des Petrus nach soll Albert außer dem Doppeltraktat noch ein eucharistisches Werk geschrieben haben, eben jene eucharistischen Sermones mit dem Inc. *Venite, comedite panem meum*, die Albert wie Thomas zu Unrecht zugeschrieben werden, wie J. Kramp, „Albert d. Gr. und die Sermones de ss. eucharistiae sacramento": Gregorianum 3 (1922) 239/59, nachgewiesen hat. Der Bericht des Petrus ist aber genau so konfus wie auch jenes Buch gewesen sein muß, das er im Dominikanerkonvent zu Köln gesehen haben mag; *Habemus enim in nostro conventu Coloniensi originalem librum pro magna parte Alberti manu conscriptum. Idem namque liber a quodam fratre, qui quandoque Alberto in scribendo subserviebat, in grossa litera scriptus est*

III.

SCHLÜSSE UND VERMUTUNGEN AUS DEM HSS-BESTAND ALS ANZEICHEN DES ALBERTINISCHEN EINFLUSSES AUF DAS MITTELALTERLICHE GEISTESLEBEN

Gehen wir nun den Angaben nach, wo Alberts eucharistisches Werk einem Interesse im mittelalterlichen Geistesleben begegnet ist, so gliedert sich diese Untersuchung in Angaben über die Entstehung und in Angaben über die weiteren Schicksale des Doppeltraktates. Da wir uns auf die heute erreichbaren Hss beschränkt haben, schließen wir aus, was in einem weiteren Sinne zu unserem Thema hinzugehört, nämlich die Auskünfte der mittelalterlichen Bibliothekskataloge, über die uns für die Albertus-Hss Dominikus Planzer OP[93] bekanntlich eine Aufstellung gegeben hat, und die Zitate in mittelalterlichen Autoren, wobei wir mit dem Zeitgenossen Alberts, dem Lector Johannes von Freiburg, in dessen Summa confessorum zu beginnen hätten.

1. Die Entstehung der Meßerklärung geht auf die Bitten vieler zurück, die den Verfasser bewogen haben, die Mysterien der Messe zu behandeln[94]. Wenn wir fragen, wo er wohl diesen Bitten entsprochen habe, so weisen alle Anzeichen dahin, daß das Werk seinen Ausgang in Süddeutschland genommen habe. Zwar findet sich die italienisch-spanische Gruppe schon Ende des 13. Jh. dort, woher wir ihre Bezeichnung genommen haben, und 3 muß früh in niederrheinischen Landen beheimatet gewesen sein (B^r!), wenngleich die vermutete Überschrift, die uns aus 41, 423 und aus dem Stamser Katalog bekannt ist, an eine nicht zu frühe Zeit denken läßt. Übrigens fand sich auch 411 schon bald dort ein (die unvollständige Hs Q). Dennoch weist 412 für 41 auf den Ulm-Augsburgischen Raum, und 42, das bereits früh eine Verbreitung in Österreich gefunden haben muß (als 42 noch die alte Aufschrift *Super Missam* trug), muß aus dem bayrischen Raum gekommen sein, wie $SchS^g$, S, Palat. Hs Vatic 349 (Sigl V) und ihre Abschriften vermuten lassen. Bei der Sammelgruppe 1/2 begegnen wir ebenso einer frühen Ausstrahlung; Stams 1 (A^m) kam 1304, wie wir nun wissen, von Kaisheim her nach Österreich; die Gruppe 2, die gegenüber der Sammelgruppe 1/2 sekundär ist, muß schon vor 1300 den Weg nach Italien und von dort nach Spanien gefunden haben. Dennoch hat diese Sammelgruppe ihre Heimat unweigerlich im oberen Donauraum, wie die alten Kaisheimer Hss K^a (1279) und M (1281) belegen. Durch 12, repräsentiert von B, die Hs des Baseler Dominikanerkonventes aus dem frühen 14. Jh., und durch die Abbreviation, die wohl ebenfalls aus dem süd-westlichen Raum stammen muß[95] und

---

[93] Dominikus Planzer, Albertus-Magnus-Handschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachgebietes: DivTh (Fr), 3. S. 10 (1932) S. 246 ff, die Nummern 27, 92, 124, 138 und S. 271 Nachtrag.

[94] sM (Bo 5): *Propter preces multorum suscepimus* (V^i C^u 42 *suscipimus* 1/2) *ad tractandum mysteria Missae*. Hierzu A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 3 f.

[95] A. Kolping, Abbreviation S. 74/7. Zwar stammen die meisten der 8 Hss aus dem Südosten. Nur Mainz Stadtbibl. 103, die mit s. XIV vielleicht zu spät angesetzt ist, und Paris Bibl. Nat. 9614, s. XV, stammen aus dem Westen.

selbst schon sehr früh (ebenfalls vor 1300) hergestellt war, werden wir wiederum in die Südwestecke verwiesen, wahrscheinlich wohl in Dominikanerkreise.

Wenn man sich nun erinnert, daß Albert am 29. 4. 1268 auf einer Reise ins Neckargebiet die Predigerkirche St. Paul in Eßlingen geweiht hat, dem Heimatort des Kaisheimer Abtes von 1266/88, Truitwin, und wo Kaisheim einen Klosterhof besaß, wenn uns dann durch den Kaisheimer Chronisten Joh. Knebel glaubwürdig das Interesse Truitwins und seines aus derselben Gegend stammenden Priors und Amtsnachfolgers (1288—1303) Heinrich von Pappenheim für das albertinische Buch De corpore domini berichtet wird, dann ist es keine verwegene Annahme, daß der Kaisheimer Abt sich aus persönlicher Kenntnis Alberts für jenes Werk interessiert hat. Über die Reise Alberts ins Neckergebiet sind wir neuerlich durch den Aufsatz des verstorbenen August Bertsch[96] besonders sorgfältig unterrichtet, was die Chronologie angeht.

Anmerkungsweise sei ein Wort über den Namen unseres Werkes gesagt. Wir beobachten, daß die Bezeichnungen der albertinischen Werke ursprünglich in prägnanter Kürze den Hauptinhalt angeben. Diese Bezeichnungen finden sich häufig nicht vor dem Werk, sondern als Zitate in albertinischen Werken oder am Schluß der benannten Schrift. So ist es der Fall für den zweiten Teil unseres Doppeltraktates, die *Summa de corpore domini*, die in ihrer Explicit-Formel uns so vorgestellt wird, ferner im ersten Teil des Doppeltraktates als Verweisung innerhalb der ersten Credo-Erklärung[97]. Das wird nur die Bezeichnung des zweiten Teiltraktates gewesen sein, weshalb wir ihn mit Recht durch die Kürzung CD zitieren. Der erste Teil erhält einmal die Bezeichnung *officii Missae expositio* (Bo 152 b). Aber das war kaum sein Titel. Vielmehr müssen wir uns die Titelfrage dieses Teiles so vorstellen, daß über dem Werk in der bekannten prägnanten Kürze *Super missam* gestanden haben muß, vom Autor oder von wem immer, jedenfalls aber ursprünglich auf dem Exemplar angebracht[98]. So wurde dann auch der ganze Doppeltraktat benannt, wenn man nicht, wie später in seiner handschriftlichen Geschichte ersichtlich (schon in T hervortretend!), eine getrennte Bezeichnung der beiden Teile vorzog. Beweis für diese ältere Zitierung des ganzen Doppeltraktates ist Johannes von Freiburg in seiner Summa confessorum. Wir werden als Überschrift über den gesamten Traktat jene wählen, die B hat (ohne Anspruch auf albertinische Authentizität dieser Überschrift!), und als Kürzel für den ersten Traktat sM.

---

[96] August Bertsch, Albertus Magnus in Rottweil. Ein Beitrag zur Chronologie seiner Reise ins Neckarland: ThQ 138 (1958) 428/59.

[97] A. Kolping, Entstehungsgesch, S. 3. Die Stelle steht sM II (Bo 72 b).

[98] Meine Annahme (A. Kolping, Abbreviation S. 76 A. 28), *Super Missam* sei in 421 sekundär, ist zu korrigieren (Sch S^g, N, L, *Π*^{1}, abgeleitet *De Missa Δ*^{1}, *HZ*, *S*). Diese Gruppe liegt zeitlich eben vor 423. Die abgeleitete Form *De Missa* beobachten wir auch im süd-westlichen Text: Joh. v. Freiburg und A ^{b} (Opusculum de Missa) gegenüber 1/2 *Super missam*.

Wenn wir uns nun fragen, welche Lebenszeit Alberts für die Abfassung in Frage kommt, so vermögen wir, zumal bei der Entstehung im süddeutschen Raum, nur die sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts anzugeben. Als Terminus ad quem, von dem als sicher auszugehen ist, haben wir zunächst 1279 (durch Hs K^a) zu respektieren. Wenn die Sammelgruppe 1/2 unmittelbar von der allen Hss gemeinsamen Vorlage abgeschrieben ist, dann kämen wir für K^a auf die fünfte Stufe der Abschriften. Das würde uns zum allermindesten an das Jahr 1270 heranführen[99]. Als Terminus a quo hatte ich die Bulle ‚Transiturus' Urbans IV. vom 11. 8. 1264 angegeben[100], wenn wir die Stelle in dem ohnehin noch genauer zu untersuchenden VI. Traktat von CD auf das Fronleichnamsfest anwenden dürfen. Da das Doppelwerk „kaum auf den vielen Reisen Alberts verfaßt sein wird, kommen nur in Frage der Aufenthalt Oktober 1264 bis Sommer 1267 in Würzburg, wo Sup. Luc. vielleicht vollendet worden ist (H. Chr. Scheeben), und der kürzere in Straßburg Oktober oder November 1267 bis 1270"[101]. Sup. Matth. und Sup. Luc. waren bereits geschrieben [102]. Eine besondere Nähe hat der Traktat zu Sup. Ioh., dessen Autopraph nach Petrus von Preußen Ende des 15. Jh. im Besitz der Nürnberger Dominikaner gewesen sein soll[103], und dessen handschriftliche Ursprungsgeschichte, wie ich gelegentlich zeigen werde, ebenfalls nach Süddeutschland zu weisen scheint. Wegen der etwas anderen Auffassung über die Seinsweise der Accidentien (tr. VI CD) gegenüber den Ansichten in Sup. Ioh. müßte der Doppeltraktat wohl nach Sup. Ioh. entstanden sein. Vielleicht ergeben Untersuchungen über die Evangelienkommentare genauere Aufschlüsse, aber auch weitere Untersuchungen über die Beziehung der einzelnen Teile des Doppeltraktates zueinander. Ich selbst hatte die Hypothese aufgestellt, daß CD zuerst verfaßt sei[104]. Wir haben jedenfalls die zweite Hälfte der sechziger Jahre als Vollendungsdatum anzunehmen, und das würde auch durch die Notiz des Bernhard Guidonis als historische Reminiszenz bestätigen,

---

[99] Zu der von A. Fries bei der Datierung herangezogenen Notiz aus der Chronik des Martin von Troppau, die seit K in den Drucken (Bo 139 a) steht, vgl. A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 2 A. 3. Sie hat für Datierungsfragen auszuscheiden.

[100] Abbreviation S. 78 A. 33. Der Text Bo 306 b muß nach den Hss heißen: *Adhuc. Quid esset necesse tantum festum* (nicht *apparatum* Bo) *facere pani et vino, quae non nisi significarent corpus et sanguinem Christi? Quia etiam sine tali apparatu panis per solam institutionem posset significare corpus et vinum posset significare sanguinem.* Ob *festum* nicht die vorher 1 Kor 10, 16 erwähnte Meßfeier meinen könnte? Dann müßte freilich diese Notiz als erste literarische Erwähnung des Fronleichnamsfestes ausscheiden.

[101] A. Kolping, Entstehungsgesch. S. 16.

[102] In der Vaterunsererklärung (Bo 152 a) bezieht sich Albert auf sie. Hierzu H. Jorissen, Alberts d. Gr. Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Gr.: ZkTh 78 (1956) 46/9.

[103] Petrus a Prussia, Legenda alberti magni (Guldenschaff, Köln, ca. 1486), c. 20: *In conventu autem Nurenbergensi, ut aiunt, manus ipsius habetur Super Iohannem.*

[104] Entstehungsgesch. S. 2 ff.

der Doppeltraktat sei von Albert *circa finem vitae suae* verfaßt. Straßburg wäre mir aus verschiedenen Gründen als jener Ort probabel, von wo das Werk seinen Ausgang genommen hat.

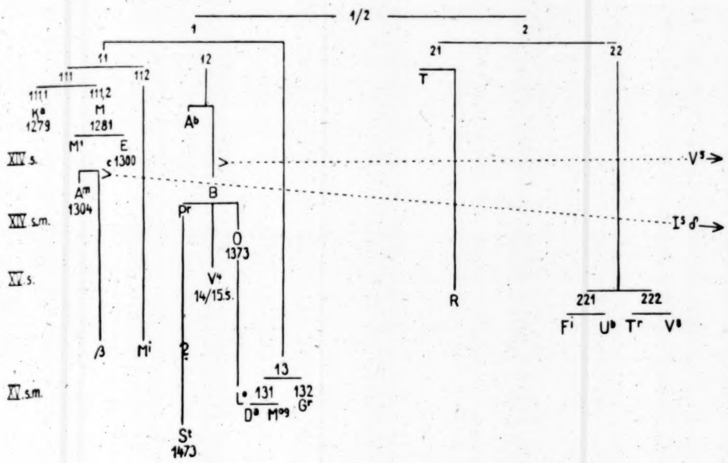
2. Über die weiteren Schicksale erfahren wir aus der handschriftlichen Überlieferung, daß sich das Interesse besonders der alten Orden dem eucharistischen Doppeltraktat in einem (gemessen an anderen Werken) großen Umfang zugewandt hatte. Zwar sind auch die Dominikaner nicht unbeteiligt, wie wir vor allem für die Abschriften vom Exemplar vermuten (12, 2, 3, 4). Weisen nicht gerade die ersten Abschriften auf die Zentren der letzten Lebensjahre Alberts, das mittlere und das südwestliche Süddeutschland und Köln? Nächst den Dominikanern waren es aber die Cistercienser, die um die Jahrhundertwende (Truitwin, Heinrich von Pappenheim, Abt Konrad von Stams 1304, das Kloster Heilsbronn mit Konrad von Brundelsheim und seinem Buch von den sechs Namen des Fronleichnams, die österreichischen Stifte der Gruppe 421) bis ins 14. Jh. (S aus Schönthal, Wttbg., das Kaisheim unterstand) unserem Werke eucharistischer Kontemplation besonders zugetan waren[105]. Dasselbe Bild liefert die Verbreitung der schon früh hergestellten Abbreviation, die wir Ende des 13. Jh. in dem Anfang des 13. Jh. von Heiligenkreuz aus besiedelten Lilienfeld (c. 145) und um die Jahrhundertwende in dem Augustiner-Chorherrnstift Vorau (c. 390), ebenfalls noch im 14. Jh. in Österreich (Brüssel Bibl. Roy. 1653, St. Florian Stiftsbibl. XI 149) finden.

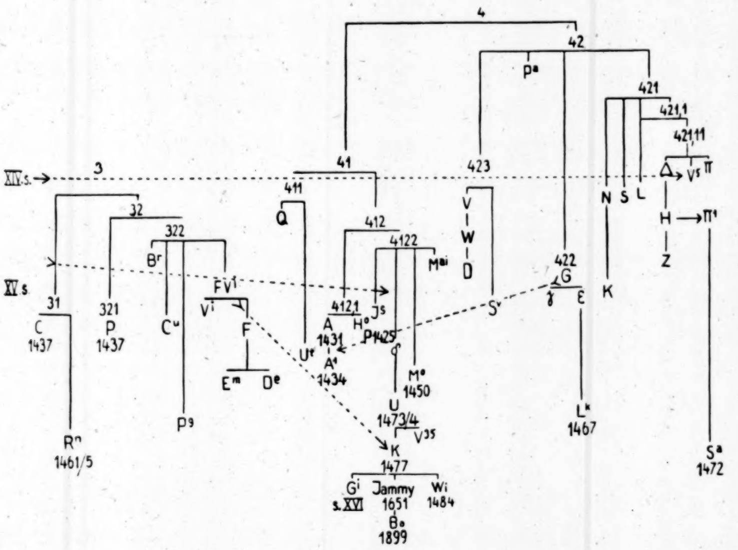
Auch das spätere 14. Jh. hat den Doppeltraktat geschätzt, wenngleich hier nicht mehr geistige Schwerpunkte des Interesses namhaft gemacht werden können. Ein neuer Aufschwung begegnet uns im 15. Jh., aus dem die meisten Hss stammen. Das hing mit der Hinwendung zu einem erneuerten geistlichen Leben, aber natürlich auch mit der in diesem Jh. allseits zu beobachtenden Vorliebe für den gerade in den theologischen Werken mystischeren Albert zusammen. Jetzt bemühen sich Augustiner-Chorherrn, Augustinereremiten, Prämonstratenser und Benediktiner um den Traktat. In den Kreisen der Devotio moderna oder doch, wo deren Einfluß spürbar war, wird er geschätzt (E^{m}, D^{e}, C^{u} und U^{t}). Besonders haben ihn die Kartäuser (L^{o}, M^{og}, G^{r}, P^{9}) in ihren Bibliotheken, wie schon die Abbreviation in der Mainzer Kartause eines der ältesten Exemplare (Mainz Stadtbibl. 103, möglicherweise um 1300) hatte. Der vielbelesene Dionysius Carthusianus hat den Traktat auch verwertet. Auch die Abbreviation, soweit noch abgeschrieben, findet sich in denselben Kreisen. Freilich sind es jetzt keine Prachthandschriften mehr wie die Kaisheimer von 1279 und 1281, sondern dem Gebrauch der Zeit entsprechend Papierhandschriften, oft nicht das ganze Werk, sondern nur eines der Teiltraktate enthaltend. Sie kennen dann, 412 (mit Ausnahme von δ) und 31 P, den Anfang *Hoc*

---

[105] Der Predigerbruder, der nach Brief 88 (H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jh., Paderborn 1891) zu den Cisterciensern übertreten will, tut es: *cogitans quod in ocio contemplationis plus proficeret quam in negocio accionis.*

est sacramentum sacramentorum für CD. Die Verbreitung ist weltweit. Doch die Verwandtschaftsgruppen der Hss bleiben sehr gut sichtbar. Auch der Druck nimmt sich des Werkes früh an (Ulm Joh. Zeyner 1473/4 in jener Landschaft, wo wir die Entstehung vermuteten; Köln Guldenschaff 1477, die Grundlage unserer modernen Texte, so schon 1484 von Joh. Alcraw in Winterperg aufgenommen). Daß Albert mit seinem Werk selbst noch zu den Vortagen der Reformationszeit sprechen konnte, dafür sorgte die fromme Meßerklärung des Mainzer Magister Egeling, bekannt unter dem Namen des Occamisten Gabriel Biel, der die Vorlesungen seines Lehrers Egeling seiner *Sacrae canonis missae expositio in alma universitate Tüwingensi ordinarie lecta* zugrundegelegt hat.





Corrigenda zu Gruppe 4: Innerhalb von 421 muß es statt K heißen *α*. S steht geographisch besser v o r N und S nach SchS[g], also SchS[g] S N (mit *α*) L.

DER GLAUBE DES PROPHETEN ISAIAS AN DAS GOTTESREICH

Von Dr. Oswald Loretz, Innsbruck

Zu den neu in Fluß gekommenen Fragen der biblischen Theologie zählt der Problemkreis „Verheißung und Erfüllung", der engstens mit dem Glaubensverständnis der Schrift verbunden ist. Mehrere neue Werke untersuchen die Beziehungen des AT zum NT unter dieser Rücksicht. Aus diesen Bemühungen ist klar ersichtlich, daß es den Exegeten um einen zentralen biblischen Gedanken geht, mögen sie ihn nun so oder so auslegen[1].

Einen nicht unbedeutenden Teilaspekt des Problems Verheißung-Erfüllung gibt uns das AT selbst auf. Wir können die Fragestellung so formulieren: Sagen die Propheten eine Zukunft voraus? Diese Frage wurde in den vergangenen Jahrzehnten und wird auch noch heute sehr unterschiedlich beantwortet. Bei näherem Zusehen kann festgestellt werden, daß es keiner Richtung gelungen ist, sich ganz und in allen ihren Teilen durchzusetzen. Wäre man auch erst geneigt, dieses Problem nur als eines unter den vielen anzusehen, das die Propheten uns stellen, so umgreift es doch alle anderen Fragen insoweit, als damit die grundsätzliche Frage nach dem Wesen und Wirken des Propheten verbunden ist. Die drei folgenden Interpretationen des Wesens der Prophetie mögen dies verdeutlichen.

In seinem Werk über den Glauben der Propheten versteht M. Buber diese Männer als Künder des göttlichen Wortes[2].

Durch seine Predigt stellt der Künder seine Zeitgenossen „vor die Entscheidung zwischen dem Weg und den Wegen"[3]. Das Verhältnis des Propheten zur Zukunft ist ein voraussagendes. Prophezeien heißt nach Buber, die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung stellen. Die noch ausstehende Zukunft ist deshalb nicht wißbar, weil sie erst kommt. Die Zukunft hängt wesentlich von der echten Entscheidung des Menschen dieser Stunde ab und der Prophet will diese Entscheidung zur Zukunft hervorrufen. Der Prophet spricht in die volle Aktualität einer engbestimmten Situation hinein und sagt nie ein feststehendes Stück Zukunft voraus. Wenn einmal so ein Fall vorliege, bemerkt Buber nebenbei, bezeichne er sozusagen den Endrand der Prophetie. Der echte Prophet ruft zur Umkehr, er stellt vor die Alternative und tut nie ein unabänderliches Verhängnis kund, denn „er redet in die Entscheidungsmächtigkeit des Augenblicks hinein, und zwar so, daß gerade seine Unheilsbotschaft an diese Entscheidungsmächtigkeit rührt. Das unformulierte Urtheologumenon der Paradiesesgeschichte über das göttlich-menschliche Verhältnis,

---

[1] W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung (Vergegenwärtigung), Berlin 1955, 7–34.

[2] M. Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950.

[3] Buber 9.

daß nämlich der erschaffene Mensch im Einhauch seines Schöpfers mit wirklicher Entscheidungsmächtigkeit ausgestattet worden ist, so daß er dem gebietenden Willen JHWHs wirksam zu widerstreben vermag, dieser geheimnisvolle Glaubenssatz erhebt sich nun zu einer unheimlich praktischen Gewalt"[4].

Die Möglichkeit des Menschen, in jedem Augenblick eine wirkliche und von Gott ernstgenommene Entscheidung treffen zu können, ermöglicht ihm eine Anteilnahme an der Entscheidung über das Geschick des letzten Augenblicks[5].

Wohl gelingt Buber eine packende Darstellung des prophetischen Aufrufs an das Gewissen der Zeitgenossen, aber er sieht den Gang der wirklichen geschichtlichen Ereignisse doch zu sehr von seinem Standpunkt aus, wenn er den Glauben Israels allein von der doppelten Gotteserfahrung des Volkes ableitet, deren eine die ist, daß sich das Volk als wanderndes erfährt, dem Gott auf seinem Wege vorangeht, während sie ihm nachfolgen. Der Gott Israels holt die Seinen immer aufs neue heraus und führt sie, weist den Weg und schreitet ihnen zwischen den vielen falschen Wegen auf dem richtigen voran. Die zweite Erfahrung Gottes macht das Volk in seinen Einzelnen, in den Propheten. Der Gottesmann hat Gottes führende Stimme an den einzelnen Stationen des Lebens zu dolmetschen. Er ruft zur „Umkehr" vom falschen Wege auf und fordert so dem Hörenden eine Entscheidung ab[6]. Buber zieht die Linie dieser Schriftinterpretation von den ältesten Zeugnissen bis in die Tage des heutigen Israel durch, dem der Herr immer noch als Gott des Weges, als Führer der in Leid Wandernden auf dem Wege vorangehe[7].

Diese Auslegung des prophetischen Glaubensbegriffes krankt an einer Einseitigkeit, die wohl in der Ablehnung jeder bisherigen Erfüllung begründet ist. Sein Weg Gottes mit dem Volke ist in viele sich stets neu mehrende Stationen aufgesplittert und die so stark unterstrichene Entscheidungsmächtigkeit des Menschen erfährt einen grundsätzlichen Abstrich, da sie eben nur in den nächsten Augenblick hinein reicht. Die vergangene Geschichte zeigt bis heute die immer gleichbleibende Situation des Weges. Die Zukunft fällt einer atomisierenden Zeitaufteilung zum Opfer und die Verkündigung der Propheten, die mit einer offensichtlichen Hartnäckigkeit von einem kommenden und endgültigen Ereignis spricht, verliert den Großteil ihrer urtümlichen Gewalt, weil die endgültige Entscheidung Gottes nicht ernst genommen, am Rande verdrängt steht. Buber legt den Glauben der Propheten zu stark von der Situation des heutigen Judentums her aus, wobei nicht bestritten werden soll, daß er einige Momente wie die Umkehr und Entscheidungsmächtigkeit des Menschen kraft-

---

[4] Buber 149—150.

[5] Buber 150.

[6] Buber 7—9.

[7] Buber 333.

voll herausstellt. Der einseitige Standpunkt läßt ihn jedoch die Vorhersage der Zukunft zu gering anschlagen[8].

Von einem anderen Standpunkt her entwickelt W. Eichrodt eine meisterhafte Darlegung des klassischen Prophetismus[9]. Er sieht das unvergleichliche, unwiederholbar Originale und Schöpferisch-Gewaltige der prophetischen Predigt in einer neuen Erfahrung der Gotteswirklichkeit, wie sie von den Zeitgenossen der Propheten nicht wahrgenommen wurde. Dieser alles in Frage stellenden Macht gegenüber verlischt die menschliche Aktivität überhaupt. Ein rationales Element ist insoweit gegeben, als es sich immer um den ganz und gar persönlichen Gott handelt, der in seine numinose Furchtbarkeit gehüllt bleibt.

In der Erfahrung des gewaltigen, persönlichen und alles andere ausschließenden Gottes liegt der entscheidende Vorgang, durch den das Beste des bisherigen religiösen Besitzes, den die Propheten mit ihrem Volke teilten, neu lebendig gemacht und zugleich auch schöpferisch umgestaltet und zu durchschlagender Wirkung gebracht wird. Die Propheten machen mit dem Gottesverhältnis ernst und suchen die Rettung weder in der Kultur, noch in der Rückkehr zur einfachen Zeit der Wüste. Sie verlegen das ganze Gewicht der Neubegründung auf den Grund des durch göttliche Erbarmung erneuerten menschlichen Personwillens. Die Propheten individualisieren das Gottesverhältnis des Einzelnen und lösen auf diese Weise die Zugehörigkeit zum Gottesvolk von der nationalen Verbundenheit ab. Die individuellen Voraussetzungen entscheiden. Die Entscheidung, die dem Einzelnen zugemutet wird, beinhaltet eine ausschließliche Bindung an Gott, die Gedanken, Entschlüsse und den Willen der einzelnen menschlichen Person umfaßt. Der ausgesprochene Personalitätscharakter des Gottesverhältnisses hebt die individuelle Gottesbeziehung auf eine neue Stufe größter Lebendigkeit. Der Mensch ist nicht zu einer dumpfen Passivität verurteilt, weil seine Aktivität im Sinne der Entscheidung, im bewußten Eingehen auf die Offenbarung, im Ja oder Nein zur göttlichen Wirklichkeit gefordert ist. Die Gotteserkenntnis der Propheten vollzieht sich als wirkliche Tat des Menschen, die mehr ist als Denken, nämlich persönliche Entscheidung, Anerkennung und nicht nur eine Erkenntnis in neutralem, unverbindlichem Sinne. Das unmittelbare Ergriffensein von der göttlichen Gegenwart lehrt die Propheten, die sittlichen Anschauungen von dieser neuen Warte aus zu sehen, zu erfassen und zu leben. Den Kult wollen sie keineswegs abschaffen, obwohl sie die Fehlformen der Entwicklung, die Gott gewissen Regeln unterwerfen möchten, scharf ablehnen. Sie halten an der Tradition der Erwählung des Volkes fest und verbinden deshalb die Heilserwartung gerade auch mit Jerusalem.

---

[8] C. Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments (Vergegenwärtigung), Berlin 1955, 94–95.

[9] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I[5], Stuttgart 1957, 230.

Das Geschichtsbild der Propheten durchformt durchwegs die große endgültige Entscheidung und Abrechnung, der alles zustrebt. Weil diese Entscheidung den Propheten als endgültige vor Augen stand, mußte sie die gesamte Gegenwart vor ihr Forum ziehen und zugleich zu jedem Punkt der Vergangenheit in Beziehung stehen. Das Vergangene strebt nun dem neuen, im Werden begriffenen, ungeheuren Geschehen zu. Alle Taten gewinnen Gegenwartsbedeutung, da jeder Einzelschritt die letzte Entscheidung vorbereitet. Jeder Moment bekommt seine unverlierbare Wichtigkeit. Die bindende Pflicht zur Entscheidung waltet über jedem Augenblick. Gott setzt seinen Willen auch gegen die ihm trotzende Entscheidung des Menschen durch. Der Herr führt die Geschichte souverän einem Ende zu, an dem ein neuer, von ihm geschaffener Äon beginnt.

Die geistige Gesamtstruktur der klassischen Prophetie kann deshalb als eine von einer neuen Gotteswirklichkeit ausgelöste Dynamik verstanden werden. Sie greift mit umstürzender Gewalt in das israelitische Leben und Denken ein. Die Auseinandersetzung des Menschlichen und Göttlichen erreicht einen Höhepunkt.

Vor der Majestät dieses Gottes zerbricht die Gestalt dieser Welt. Das menschliche Tun verblaßt vor dem Werk Gottes. Nur als Entscheidung im Blick auf den kommenden Gott tritt das Tun des Menschen aus der Sphäre der Wertlosigkeit heraus und bekommt Anteil am Werden des Neuen. Gegenwart und Zukunft verharren in einer Spannung, da das Eigentliche der Wirklichkeit in der neuen Welt Gottes liegt. Das Neue ist keine sittliche oder religiöse Idee. Gott selbst kommt. Das ist das eigentlich Umstürzende, vom allgemeinen Denken nicht mehr Assimilierbare, jeder Einfügung in eine allgemeine Weltanschauung Spottende, denn dem kommenden Gott gegenüber ist keine denkende Bewältigung und rationale Verarbeitung, sondern nur noch eine gläubige Erfassung oder ungläubige Ablehnung möglich.

Aus diesem knappen Überblick über die Hauptlinien, die Eichrodt bezüglich der klassischen Prophetie vorlegt, ist leicht ersichtlich, wie sehr er der gläubigen Haltung des Menschen dem neuen Ereignis gegenüber eine grundsätzliche Bedeutung beimißt. Passivität und höchste Aktivität hat der Mensch zu erleiden und zu leisten. Das alles durchwirkende und durchwaltende Neue ist Gott in seiner Erhabenheit und Göttlichkeit. Die Haltung des Glaubens ist die einzig richtige und mögliche für den Menschen in dieser Situation. Eichrodt spricht von der Erfahrung der Gotteswirklichkeit, vom kommenden Gott und vom neuen Äon, der anbrechen soll. Er räumt der Zukunft die ihr gebührende Bedeutung ein und verfällt nicht in den Fehler, die Entscheidung des Menschen angesichts des machtvollen Wirkens Gottes herabzumindern. Ob mit der Erfahrung der neuen Gotteswirklichkeit das Wesen des klassischen Prophetismus richtig und vollständig beschrieben werden kann, soll vorerst noch offen bleiben. Eichrodt

geht auf das Problem der Prophezeiungen sonderbarerweise nicht ein, er streift es am Rande, da er im Rahmen der Eschatologie der Propheten sagt, daß erst in den eschatologischen Schilderungen sich die prophetische Botschaft vollende, sofern hier auf die schweren Fragen des Weltimperialismus, der Zukunft des Gottesvolkes und der Selbstbehauptung des Individuums Antwort gegeben werde, nicht aus geschichtsphilosophischen Erwägungen der irdischen Möglichkeiten, sondern aus der Gewißheit des Schöpfergottes heraus, der seinen Plan mit der Menschheit zum Siege führe. Er warnt vor dem grundlegenden Mißverständnis des Prophetismus, in der Eschatologie eine gleichgültige oder gar unterwertige Zutat zur prophetischen Gedankenwelt zu sehen. Es gelte hinter der vielfach zeitgeschichtlich bedingten Form der sogenannten messianischen Weissagungen ihre eigentliche Meinung, ihr ausschlaggebendes Interesse zu erkennen, wenn man nicht der Versuchung erliegen wolle, sie einfach auf die Stufe der nationalen Volkshoffnung herabzudrücken und sie damit als Ausdrucksmittel echt prophetischer Gedanken unmöglich zu machen[10]. Obwohl Eichrodt zugibt, daß die Gedanken der messianischen Weissagungen der ganzen prophetischen Verkündigung die Richtung geben, weist er diesem Gedanken innerhalb der Prophetie selbst doch einen sehr spärlichen Raum zu.

Er stellt nichts in Abrede und doch wird durch das fast völlige Übergehen des Problems der messianischen Weissagungen innerhalb des Prophetismus der Prophet als ein Mann hingestellt, der wohl sehr viel und letztlich nur von dem gewaltigen Neuen spricht und dabei nicht sagt, in welcher Art des näheren diese Gottesherrschaft gestaltet ist.

Ein ausgewogeneres Verständnis der Propheten befürwortet seit neuestem F. W. Albright. Das Wort „Prophet" leitet er mit Tur-Sinai von „rufen" ab. Der Prophet ist ein Berufener. Diese Männer waren von Gott zu einer besonderen Mission berufen. Der Prophet war Gottes Willen untergeben. Gott gab ihm diesen seinen Willen durch direkte Inspiration kund. Der Prophet war so ein charismatisch begabter, geistiger Führer, direkt von Gott beauftragt, das Volk vor den Gefahren der Sünde zu warnen, Reform zu predigen und für die Wiederbelebung der wahren Religion und Sittlichkeit einzutreten[11]. Zu dieser in der ersten Auflage seines Buches gegebenen Erklärung des Wortes Prophet bemerkt er in der zweiten, daß die Propheten nicht nur Berufene waren, sondern auch Vorherkünder der Zukunft. Dies sei zwar in der biblischen Tradition voll anerkannt, aber von den modernen Gelehrten doch zu wenig unterstrichen worden. Er tritt deshalb für eine erneute Hervorhebung des Elements der Vorhersage ein. Den Grund hiefür findet er in der Gültigkeit des Alten Bundes zwischen Gott und seinem Volk, dessen Bedingungen gemäß

[10] Eichrodt 259.
[11] W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity[2], New York 1957, 303.

Israel für seine sittlichen und kultischen Sünden schwer bestraft wurde, aber letztlich auf Grund der göttlichen Gnade eine Wiederherstellung erhoffen durfte. Der Begriff Gnade (*ḥesed*) geht über die formellen Begriffe des Bundes hinaus und macht ihn so bindender als jeden anderen Bund. Dann verweist Albright auf das „Unheil-Wiederherstellung-Schema", das im Orient sehr weit zurückgeht, und das die Propheten mit den Begriffen des Jahwismus in Einklang brachten. Dieses Schema lebte besonders während der Folge der politischen Ereignisse im 8./7. Jh. auf. Die Frommen Israels waren überzeugt, daß unausweichbares Unheil herankomme, aber der Zerstörung die Wiederherstellung folge. Es sei deshalb, schreibt Albright, völlig unnötig, mit *vaticinia ex eventu* zu rechnen. Diese Fälle seien äußerst selten vor dem 3. und 2. Jh. v. Chr.[12].

Die drei angeführten Stimmen zeigen trotz ihrer sehr großen Verschiedenheit der Auffassungen eine grundsätzliche Übereinkunft. Jede unterstreicht auf ihre Weise die ausschlaggebende Rolle des Glaubens bei den Propheten. Mag es nun der Glaube an den führenden Gott, an den kommenden oder an den der Weissagung sein. Die gesamten Probleme der Propheten führen zur Frage des Glaubens dieser Männer. Gehen wir nun vom Offenbarungsempfang oder der Zeitgeschichte aus, so kommen wir immer wieder an den Punkt, wo wir fragen: Was haben diese Männer im Glauben an das göttliche Wort angenommen und wie haben sie aus ihm heraus gelebt? Sie alle stehen unter der Macht der Worte Gottes, die sie empfangen und an die sie glauben[13].

Unter den Propheten wiederum spricht Isaias am meisten und entschiedensten vom Glauben. Der Name „Prophet des Glaubens" blieb ihm vorbehalten[14]. Kann diese dominierende Stellung des Glaubens bei Isaias von seiner übrigen Verkündigung her verständlicher gemacht werden? Der Gedanke liegt nahe, in seiner Predigt des Glaubens die besondere Seite seiner individuellen Schau der Zukunft zu sehen. Inhalt und Forderung seiner Botschaft sind zutiefst miteinander verflochten. Der Aufforderung zum Glauben entspricht eine gewisse Antwort auf die Frage nach dem, was zu glauben vorliegt. So wollen wir im folgenden den Fragestellungen und Antworten nachgehen, die Isaias aufwirft, wenn er andauernd vom Glauben spricht. Was glaubt der Mensch und weshalb ist nach Isaias der Glaube das Fundament sicheren Stehens in den Wirrnissen dieser Erdenzeit?

---

[12] Albright 17–18.

[13] M. Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1957, 230–247: Geschichte und Gotteswort im Alten Testament; G. Quell, Wahre und falsche Propheten, Gütersloh 1952, 190; O. Eißfeldt, The Old Testament and modern Study², Oxford 1952, 160: The prophetic Literature.

[14] J. Skinner, Isaiah, Cambridge 1915, LIX; O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, 180.

I.

Die Sünde als Unglaube

Einen gültigen Begriff des Jesaianischen Glaubens vermögen wir wenigstens teilweise nur in der Gegenübersetzung zum Unglauben zu gewinnen, so wie der Prophet selbst immer angesichts des Unglaubens von der bergeversetzenden Gewalt des Glaubens spricht: „Glaubet ihr nicht, so ..." (Is 7, 9). Da der Unglaube die widersätzliche Leugnung und deshalb das verneinende Abbild des wahren Glaubens darstellt, gehen wir erst dem nach, was der Prophet als Unglauben verwirft. Glaube und Unglaube stehen in dieser geschichtlichen Welt beisammen und beziehen sich auf ein und dasselbe Geschehen der Geschichte auf je verschiedene Weise.

1. Das Wesen der Hybris nach der Weisheit

Sünde und Stolz gebraucht Isaias als Worte für die menschliche Situation, die wegen dieser zwei Mächte dem Unheil zueilt. Bei dieser Bestimmung des Wesens der Sünde als der Hybris des Geschöpfes gegen den Herrn und Schöpfer, nimmt Isaias Traditionen der israelitischen Weisheit auf. Die deutlichsten Spuren der Weisheitslehre über den menschlichen Zustand der Verfallenheit an die Sünde sind uns in Gen 3 überliefert[15].

Die Sündenfallgeschichte schildert uns das Scheitern des Menschen, der sich auf den Versuch einläßt, die Gleichheit mit Gott zu erlangen. Der Mensch glaubt der Schlange, die ihm vorspiegelt, sein demütiges Verharren in der Gottähnlichkeit sei für ihn nachteilig und erst durch die Gleichheit mit Gott erreiche er den ihm gebührenden Rang[16].

Der Versuch des Menschen, durch das Ansichreißen der Gottgleichheit ein für allemal endgültige Sicherung des Lebens zu erreichen, gehört zu den Themen der alten Weisheit. Die Bibel sieht dieses uralte und zutiefst menschliche Problem im Lichte des Glaubens an den einen Gott, ist aber in ihrer Darstellung doch an die Vorstellungswelt Mesopotamiens im besonderen gebunden[17]. Unter allen übrigen Kreaturen nimmt der Mensch

---

[15] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, 158: Mythisch sollte man diese Erzählungen vom Sündenfall bis zum Turmbau nicht nennen. Mag noch so vieles in ihnen stoffgeschichtlich letztlich aus alten Mythen stammen, so ist doch die Geistigkeit dieser Erzählungen eine so klar durchsichtige und verständige, daß eher sie in der älteren Weisheit ihre geistige Prägung erhalten haben mögen, und das wäre geradezu der Antipode zu jeder Form archaischmythischen Denkens. — A. M. Dubarle, Les Sages d'Israel, Paris 1946, 7.

[16] O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, 632—633.

[17] B. Landsberger, Vorwort zur türkischen Gilgamesch-Epos-Übersetzung von Muzaffer Ramazanglu, Istanbul 1942; S. Mowinckel, Urmensch und „Königsideologie": Studia Theologica II (1949—50) 83—89; F. Schmidtke, Urgeschichte der Welt im sumerischen Mythos: Nötscherfestschrift, Bonn 1950, 216; I. Pedersen, Wisdom and Immortality: Vetus Testamentum Suppl. 3 (1955) 238—246; S. N. Kramer, From the Tablets of Sumer, Indian Hills 1956, 196—209; A. M. Van Dijk, La Découverte de la culture littéraire sumérienne

eine Sonderstellung ein. Er steht dem Göttlichen näher als jedes andere geschaffene Wesen. Er stammt von den Göttern ab und hat deshalb in sich die Kraft des Begreifens und der Weisheit. Mittels dieser zwei Fähigkeiten hat er am Göttlichen Anteil erhalten. Die Zwischenstellung des Menschen inmitten des Unten und Oben schafft die Grundlage für die Dramatik des menschlichen Lebens, das darauf angelegt ist, nach oben zu streben, und durch dieses Streben zugleich in seine größte Gefahr kommt, nämlich den Göttern ihre souveräne Hoheitsstellung zu gefährden und so ihren Zorn oder ihre Rache herauszufordern. Die Götter zeigen sich um ihre Stellung besorgt und wissen sie zu verteidigen. Nach der Ansicht des babylonischen Mythus wurde der Mensch aus dem Blute eines rebellierenden Gottes geformt, während der ägyptische Mythus diesen Gedanken in der Form ausdrückte, daß die Menschheit die Tränen des Schöpfergottes sei. Die diesen dunklen Andeutungen zugrunde liegenden Ahnungen wollen den zwiespältigen Charakter der menschlichen Lage in etwa beschreiben[18]. Wenn das Gilgamesch-Epos sich seinen Helden auf Grund seiner hohen Abstammung als zu einem Drittel Mensch und zu zwei Dritteln aus Gottheit zusammengesetzt vorstellt, schildert es als Folge seiner Verbindung mit dem Göttlichen, als seine hervorstechendsten Eigenschaften seine Weisheit und Stärke[19]. Doch auch sein Stern sinkt, sobald er gegen die Ordnung der Götter angeht und ihm bleibt nichts anderes übrig, als ein menschliches Sichbeugenmüssen vor dem Schicksal jedes Menschen und er erfährt am eigenen Leibe die Wahrheit, daß er das Leben, das er als der Weiseste so unablässig sucht, unmöglich finden kann. Das Leben behielten die Götter in ihrer starken Hand[20].

Der biblische Bericht stellt in seiner meisterhaften Schilderung die Grenze zwischen Gott und Mensch scharf heraus. Der Gehorsam entscheidet hier. Gottes Verbot spricht dem Menschen in aller Schärfe das Recht auf den eigenmächtigen Griff nach dem Baum der Erkenntnis ab. Der Zugang zur letzten Weisheit und somit Stärke und Lebenskraft bleibt ihm verriegelt. Der Mensch soll nach Gottes Willen im Gehorsam gegenüber dem erhabenen Gott leben und durch die Annahme dieser seiner Stellung unter Gott den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Geschöpf und Gottheit dienend anerkennen. Der Versuch, aus diesem begrenzten Dasein auszubrechen und zur Gleichheit aufzusteigen,

---

et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale: L'Ancien Testament et L'Orient, Löwen 1957, 27 f.

[18] A. S. Yahuda, The Accuracy of the Bible, London 1934, 147.

[19] Schott-von Soden, Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1958, 19–20. An Gestalt schufen Gilgamesch herrlich die großen Götter: elf Ellen lang war sein Wuchs, die Breite der Brust, ihm maß sie neun Spannen. Zwei Teile sind Gott an ihm — Mensch ist sein dritter Teil. E. A. Speiser, The Epic of Gilgamesh (Ancient Near East Texts) 73.

[20] Schott-von Soden 77: Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden! Als die Götter die Menschheit erschufen, teilten den Tod sie der Menschheit zu, nahmen das Leben für sich in die Hand.

endet in der Mythologie wie in der Bibel mit dem Ergebnis, daß der Mensch, der nun wie Gott mächtig und weise und somit „wie Gott" geworden ist, trotz aller Anstrengungen die Unsterblichkeit dennoch nicht zu erreichen vermag, so nahe, eben zum Greifen nahe, er ihr war, oder sie wie Gilgamesch durch eine allzu menschliche Unachtsamkeit verscherzt. Er nimmt schnell ein kühles Bad und verliert das Lebenskraut, das er mit so viel Mühe gesucht hatte. Die Schlange riecht es und frißt es ihm sogleich weg.

Zwischen Gott und Mensch liegt eine von unten her unüberschreitbare Grenze gezogen, die das Verbot und die Ausweisung aus dem Paradies markiert[21]. Wie verschieden der Gang dieser Gedanken durch die Jahrhunderte und die differenzierte Ausgestaltung unter dem Einfluß der gläubigen Tradition Israels auch verstanden wird, die Lehre der Genesis ist klar[22].

Das Beispiel der Sündenfallgeschichte zeigt zur Genüge die Unhaltbarkeit der generellen Behauptung, die Weisheitslehre befasse sich nur mit dem anthropozentrischen Aspekt und lasse Gott sozusagen aus dem Spiel[23]. Bei einem Teil der uns überlieferten Weisheitslehre, die mehr die praktischen Erfahrungen des täglichen Lebens registrierte und im Sinne der Weisheit betrachtete und durchforschte, trifft dies zu. Doch auch diese kluge Erforschung des Lebens stößt bald an die Grenzen des menschlichen Tages und stellt bei aufmerksamer Schau das unberechenbare göttliche Gegenwärtigsein und die damit verbundene menschliche Ungesichertheit fest. Die sogenannte empirische Weisheit nimmt notgedrungen die Wende zu den großen Themen der Weisheit, die in erster Linie ebenfalls die Lebenserfahrung des Menschen ihrem inneren Sinne nach ausdeuten[24].

Die Betonung der menschlichen Seite führt die Weisheit auf Umwegen oder sofort in die unmittelbare Nähe des menschlichen Dramas. Blickpunkt und Ausgangspunkt wechseln, konzentrieren

---

[21] H. Cazelles, A propos du Pentateuque: Biblica 35 (1954) 293. Das Verbot richtet sich wie die Verbote des Dekalogs an das Einzelgewissen. Cazelles sieht das Verbot im Zusammenhang mit ägyptischen Anschauungen und ägyptischer Weisheit; G. Pidoux, Encore les deux arbes de Genèse 3: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 66 (1954) 37–43.

[22] Ez 28, 1; Job 15, 7; H. G. May, Ezechiel (Interpreters Bible VI), 1956, 217; betreffs der literarischen Struktur vgl. R. de Vaux, A propos du second centenaire d'Astruc, reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque: Vetus Testamentum Suppl. 1 (1953) 193–195; L. Rost, Theologische Grundgedanken der Urgeschichte: Theol. Literaturzeitung 82 (1957) 321–326; A. Pohl, Der Schöpfungshymnus der Bibel: Stimmen d. Zeit 84 (1958/59) 261–264, geht einen von der allgemeinen Ansicht abweichenden Weg. Er urteilt, daß die verschiedenen Verfasser, die wegen der unterschiedlichen Gottesnamen angenommen werden, hinfällig sind, da die Stücke nach altorientalischen Parallelen von einem Verfasser herrühren können.

[23] J. Lindblom, Wisdom in the Old Testament prophets: Vetus Testamentum Suppl. 3 (1955) 192–204.

[24] G. von Rad, Die ältere Weisheit Israels: Kerygma u. Dogma 2 (1956) 70; B. Landsberger, Vorrede zum Gilgameschepos, Istanbul 1942.

sich desungeachtet dennoch um den Menschen, der im Verhältnis zur gottgegebenen Weisheit lebt[25].

Die oftmaligen Hinweise Isaias auf die Weisheit der Gegner und zahlreiche Anklänge seiner Wendungen an die Sentenzen der Spruchweisheit schienen J. Fichtner ein genügender Anhaltspunkt, den Propheten direkt unter die Weisen zu rechnen[26]. Nach dieser Ansicht war Isaias ursprünglich ein Mitglied der Zunft der Weisen, aus der er durch Gottes Berufung herausgerissen, ein Gegner der Weisen wird, die die Weisheit von ihrem Grunde lösen und in eine falsche Selbstsicherheit und Gottlosigkeit verfallen. Der Prophet verwirft diese überhebliche menschliche Weisheit.

Ungeachtet der zeitbedingten Kampfstellung lebt Isaias geistig in der Welt der Weisheit. Isaias braucht vor seiner Berufung kein Zunftmitglied der Weisen gewesen zu sein, zumindest dürfte diese Interpretation die vorhandenen Texte überfordern. J. Lindblom hingegen schlägt zu weit nach der anderen Seite aus, wenn er gegen Fichtner es nur darauf absieht, die Bekanntschaft der Propheten mit der Weisheit herauszuarbeiten[27]. Ein Weg zwischen den zwei angegebenen führt weiter. Zur Zeit des Isaias wurde am Hofe des Königs in Jerusalem eifrig das Studium der Weisheit betrieben. Wenn auch nur von der Sammlung von Sprüchen Berichte auf uns gekommen sind[28], vermitteln sie uns immerhin sicher so viel, daß eine Art der Weisheit gepflegt wurde. Es liegt nahe, zu denken, daß die damals geistig rührigen Kreise am Hofe ebenfalls andere Probleme der Weisheit studierten, deren Zeugnisse uns außerhalb der Sprüche überliefert wurden (Gen 3; Ez 28, 1). Die Verknüpfung des Propheten mit der Weisheit ist tiefer und umfassender zu sehen als Fichtner es tun wollte[29]. Jedenfalls verdient dieser Punkt mehr Beachtung, als dies bisher der Fall war, und es dürfte von hier her neues Licht in die Probleme des

---

[25] W. Baumgartner, The Wisdom literature (The Old Testament and modern Study), Oxford 1952, 210. — S. N. Kramer, From the Tablets of Sumer, 1956, 97: To the gods was attributed all credit for the high moral qualities and ethical virtues that the Sumerians had no doubt evolved gradually and painfully from their social and cultural experience. Vgl. 153. Journal of Bibl. Lit. 77 (1958) 387—388; die israelitische Weisheit geht hier weitgehend Seite an Seite mit der altüberlieferten des Zweistromlandes.

[26] J. Fichtner, Jesaia unter den Weisen: Theol. Literaturzeitung 74 (1949) 77—80.

[27] Vetus Testamentum Suppl. 3 (1955) 204.

[28] Spr 25, 1; W. Baumgartner, The Wisdom literature 214. Hier mußte die Rolle der Schule, durch die die fremde Weisheit nach Israel kam, untersucht werden. Vgl. W. Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit, Tübingen 1933, 20; A. Falkenstein, Der „Sohn des Tafelhauses": Die Welt des Orients I (1947—52) 172—186; B. Landsberger, Babylonian Scribal Craft and its Terminology: Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists, London 1954, 123; F. R. Kraus, Wandel und Kontinuität in der Sumerisch-Babylonischen Kultur, Leiden 1954; C. J. Gadd, Teachers and Students in the Oldest Schools, London 1956; W. G. Lambert, Ancestors, Authors, and Canonicity: Journal of Cuneiform Studies XI (1957) 1.

[29] Theol. Literaturzeitung 74 (1949) 77; Fichtners Satz, daß das Verhältnis zur Weisheit unser Bild von dem großen Propheten des 8. Jh. nicht unwesentlich verändern würde, bewahrt seine volle Gültigkeit.

Glaubens und Unglaubens, Gehorsams und Stolzes des Menschen kommen. Es sieht so aus, als ob der sprachgewaltige Prophet in neugeschaffenen Bildern die Jahrtausende alten erregenden Themen des menschlichen Lebens inmitten des täglichen Kampfes zwischen Gut und Böse so neu formuliere, daß wir Mithörende des ewig gleichen Dramas menschlichen Stolzes und menschlichen Glaubens werden. Die vorausgegangene Zeit sah diesen Weg des Menschen im Lichte der Weisheit und Isaias verhilft in seiner Verkündigung den in langer Arbeit erworbenen Erkenntnissen der Vergangenheit zum Recht[30]. Aus der Einbettung der Gedankenwelt des Isaias in die Geisteswelt der Weisheit ergibt sich eine enge Verbindung mit Ideen und Formulierungen, die in ihrem Gesamtgefüge gesehen sein wollen. Der Prophet spricht die Sprache seiner näheren Umgebung[31] und überwindet sie zugleich, indem er zu den wahren Gründen der menschlichen Weisheit durchstößt und die menschliche Weisheit in ihrer stolzen Auflehnung als nichtig entlarvt. Gott ist der Weise und der ihm glaubende Mensch ist weise[32].

Im einzelnen ist es undurchsichtig, wie weit Isaias die Weisheit des Zweistromlandes und Ägyptens persönlich bekannt war. Immerhin ist es ratsam, den Rahmen weiter zu ziehen, als dies Fichtner tut; denn das seit Menschengedenken aktuelle Thema des dramatischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, von dem die Weisheitsüberlieferung zeugt, bricht nun ganz neuartig im Weltbild des Propheten durch, der von dem gewaltigen Geschehen der Weltgeschichte spricht.

Was in den alten Überlieferungen vom Falle des Menschen, von seinem Kampfe um Leben, Glück, Herrschaft und seinem Streben nach einem dauernden Namen verhandelt wurde, wird von Isaias aufgenommen und umgewandelt. Was die Weisheit Israels von der nachbarlichen unterscheidet, erfährt in der Prophetie des Isaias eine überscharfe Akzentuierung. Weisheit ist Jahwes Wille

---

[30] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments 35. 145.

[31] H. Cazelles, A propos d'une phrase de H. H. Rowley: Vetus Testamentum Suppl. 3 (1955) 29: Aus dem Bericht Spr 25, 1 können wir die Existenz einer Gruppe von Weisen am Hofe des Königs ersehen. In der Schule der Weisheit werden sie auf die Ämter vorbereitet. Isaias mußten auf Grund seiner Kultur und Geistesweite die Bemühungen dieser Hofleute bekannt sein. Ob die ägyptophile Gruppe der Weisen ihre politische Stellungnahme wegen der vielfachen Beziehungen zum Nachbarlande einnahm, wird schwer zu entscheiden sein. Ihre politische Einstellung muß nicht direkt von ihrer theologischen Abhängigkeit von Ägypten bedingt sein. H. Cazelles geht zu weit wenn er schreibt (28): Certes si Isaïe prend aussi fortement position, c'est qu'il se heurte aux scribes formés depuis Salomon sur le modèle des sages d'Egypte et influencés per eux. Il juge désastreuse une politique d'alliance ayant pour objectif une libération à bref délai du tribut assyrien, et préconise en contraire une lente reconstitution des forces de la nation par le retour aux traditions nationales et une longue patience — Is 30, 15 — cette position d'Isaïe est donc fonction des circonstances, mais elle implique une vue théologique qui justifie cette attitude politique. La foi traditionelle d'Israel s'oppose aux combinaisons politiques d'une administration non moins traditionellement orientée vers l'Egypte depuis Salomon.

[32] Is 31, 2.

und Plan. Das positive oder negative Verhältnis zum göttlichen Wort entscheidet alles. Der größten Klugheit und Verstandesschärfe und der geschäftigsten Wichtigtuerei setzt Gott durch sein Wirken eine unüberschreitbare Grenze. Weisheit besagt auch im äußersten Falle der verlangten Vorsichtigkeit und der Aufforderung zum mutigen Handeln niemals eine Hintansetzung Gottes, da sie von Anfang an in der Überzeugung feststeht, daß die menschliche Tat nur die eine sichtbare Seite des entscheidenden, von Gott gelenkten Vorgangs der Geschichte ist.

Wie weit können wir heute noch ein richtiges Bild des Kampfes gegen die falsche Weisheit gewinnen? Aus den uns überlieferten echten Stücken des Buches Isaias ersteht vor uns ein bewegtes Gemälde von der Persönlichkeit dieses einzigartigen Mannes. Die dazwischen gekommenen Stücke späteren Datums oder Einfügungen von Traditionen über den Propheten schieben keine unüberwindliche Wand zwischen ihn und uns.

Auch die auf Grund der Überlieferung geschaffene Unmöglichkeit einer genauen Datierung der einzelnen Stücke hindert nicht, die Linie seiner Predigt aus den zerstreuten Einzelteilen zu erheben und darzutun. Dem Gedankengang des Propheten muß dabei kein falsches Schema aufgezwängt werden[33].

So folgen wir dem Propheten nach den Themen, die er anschlägt, und teilen das Überlieferte am besten in die Predigten an sein Volk und die Reden über die Völker ein.

2. Die Berufungsvision

Über den sündhaften Unglauben spricht bereits das Berufungskapitel des Propheten, das der zeitliche und zugleich sachgegebene Ansatzpunkt der zukünftigen Tätigkeit des Propheten ist. Schon ein oberflächlicher Vergleich mit den Berufungen der Propheten Jeremias und Ezechiel bringt das allein Isaias Eigene ans Licht. Seine zwei Nachfolger erhalten in der Stunde der Weihe zum Propheten die göttliche Zusicherung des Beistandes in ihrem schweren Amte, Gottes Worte dem widerspenstigen Volke zu predigen (Jer 1, 7—8; Ez 1, 1ff). Über den Zustand einer persönlichen Verschuldung schweigen die Berufungsberichte. Der göttliche Auftrag zur Wortverkündigung an das Volk prägt die Darstellung der Berufungserlebnisse[34].

In seinem Berufungsbericht hinterläßt uns Isaias eine Beschreibung seines Erlebnisses, die die zwei ausschließlich entgegengesetzten Pole der Sünde und Heiligkeit in ihrer Begegnung zeigt. Wie groß die überklare Pracht des bildhaften Ausdrucks der Schilderung auch ist, so ist das Bild hier ganz und gar im Dienst

[33] O. Procksch, Jesaia I, Leipzig 1930, 17; O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament², Tübingen 1956, 371. 397; C. F. Whitley, The Call and Mission of Isaiah: Journal of Near Eastern Studies 18 (1959) 38—48 verläßt jedes vernünftige Maß der Isaiasinterpretation, da er sogar Kap. 6 als echt in Abrede stellt; ähnlich S. H. Blank, The Faith of Isaiah, London 1958, 9ff.

[34] W. Rudolph, Jeremia², Tübingen 1958, 6—7; W. Zimmerli, Ezechiel (Biblischer Kommentar XIII, 2), Neukirchen 83—85.

des Wortes, das den persönlichen Charakter der Gottesbegegnung mit unüberbietbarer Klarheit herausfeilt. Gott und Mensch stehen sich gegenüber. Der Thron Gottes ist der Ort, wo der erhabene Herr den Lobgesang der Engel und des ihn umgebenden Hofstaates entgegennimmt (Is 6, 2. 8). Die Herrlichkeit des Herrn erfüllt den Tempel und den Erdkreis und erschüttert den Tempelbau. Das Kernwort der Offenbarung kennzeichnet Isaias mittels der dreimaligen Wiederholung: Heilig, Heilig, Heilig ist Jahwe der Heerscharen (Is 6, 3). Die Mitte der Aussage ist auf diese Weise unmißverständlich festgelegt. Ihm, dem Volke und der Welt tritt Jahwe als der Heilige entgegen. Sehen wir vorläufig von einer näheren Auslegung des Wortes „Heilig" ab, dann belehrt uns der klare Fortgang der Berufung über das, was auf Seiten des Menschen der Heiligkeitsoffenbarung Gottes entspricht. Angesichts der Erscheinung Gottes gehen Isaias die Augen auf. Er sieht, wie er vor Gott dasteht. Der Schreckensruf: „Wehe mir! Ich bin verloren; denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen" (Is 6, 6), enthüllt die Tiefe der Erfahrung der Sündhaftigkeit, die Isaias bei der Schau der königlichen Herrlichkeit des dreimal-Heiligen erlitt. Das Wort von den „unreinen Lippen" und dem „Volk mit unreinen Lippen" dürfte kaum ausreichen als Beweis der Zugehörigkeit des Isaias zur Gruppe der Jerusalemer Weisenzunft[35]. Der Kontext weist in eine andere Richtung, die den so oft vorkommenden Spruch der Psalmen und des Spruchbuches von den sündhaften, lügnerischen Lippen umfaßt (vgl. Ps 120, 2; Spr 10, 18; 12, 13).

Die lügnerischen oder die guten, Rechtes redenden Lippen stehen für die Schlechten und Guten[36]. Parallel zu den Augen, die wegen ihrer Unreinheit Gott nicht sehen dürfen und nicht können, nennt Isaias die unreinen Lippen, die deshalb ebenfalls zu Gott in Beziehung stehen, als jenes Organ des menschlichen Körpers, mit dem der Beter Gott lobt (vgl. Ps 17, 1; 40, 10; 51; 17; 63, 4, 6; 71, 23; 119, 171). Das sündenbeladene Volk und mit ihm Isaias sind kultisch unrein[37], weil ihr Leben den Forderungen Gottes widerspricht. Gottes Heiligkeit sollte nach dem Gesetz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott!" (Lev 19, 2; vgl. 17, 26), der sittlich reine Lebenswandel des auserwählten Volkes entsprechen. Isaias begreift mit Schrecken den Zwiespalt, der ihn und das Volk von der Heiligkeit Gottes und dem heiligen Dienst der den König lobpreisenden Engel scheidet. Das Leben des Himmels und das Getriebe der Welt kommen in dieser Schau einander näher und der Unterschied zwischen der einen Wirklichkeit, die Himmel und Erde erfüllt, die die Engel dankend und dienend anerkennen, und der ungehorsamen, stolzen Haltung des Volkes wird in diesem einleitenden Kapitel als die wirkliche

[35] J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen: Theol. Literaturzeitung 74 (1949) 77.
[36] A. R. Johnson, The vitality of the individual in the thought of Ancient Israel, Cardiff 1949, 47–48.
[37] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, 81.

Quelle des Übels dieser Welt aufgezeigt. Die unreinen Lippen haben in diesem Zusammenhange einen klaren Sinn, der vom Loblied der Seraphim her deutbar ist[38]. Der Name des Heiligen Israels[39] darf nur von reinen Lippen gelobt werden, denn hinter ihnen steht das Herz des Menschen; sonst sind es nur leere Worte, die von unreinen Lippen kommen, ein Lippen- und kein Gottesdienst.

Der Heilige ist der lebendige Gott[40] und der unreine Mensch der dem Tode Verfallene[41].

Der Fortgang der Berufung vertieft das bisher Ausgesagte. Auf das Bekenntnis der Sünde hin greift Gott handelnd ein. Einer seiner Engel reinigt den Propheten mittels eines Glühsteins von Schuld und Sünde. Sünde und Schuld verursachten die unreinen Lippen. Die einfache Handlung des göttlichen Boten klärt weiterhin den Sinn der Berufung. Das Heiligtum ist der Ort, an dem Gott die Sünde tilgt, indem er hiezu einen Glühstein vom Altare nimmt (Is 6, 6). In dieser Handlung liegt ein bedeutsamer Gedanke für das spätere Werk des Propheten, der noch in keiner Weise gegen einen falschen Tempelkult auftreten muß. Für Isaias ist der Tempel der Ort, wo Gott Wunderbares wirkt, wo die Wirksamkeit des Heiligen in Erscheinung tritt. Nur dem Sünder bleibt es verwehrt, in ehrlicher und gottgefälliger Weise am preisenden Gebete der heiligen Gemeinschaft des Volkes im Tempel teilzunehmen. Die Formen des Kultes und der Ort des Kultes sind für Isaias unproblematisch. Der Tempel ist das Heiligtum, wo die Heiligkeit des die ganze Erde erfüllenden Herrn aus reinem Herzen und mit reinen Lippen angebetet werden soll.

Die Sendung des Propheten (Is 6, 8—13) erfolgt im Rahmen des Vorangegangenen. Durch die Reinigung von der Unreinheit sondert Gott Isaias aus der Gemeinschaft des unreinen Volkes aus! So erhält er von Gott erst die Reinheit, die er als Glied des erwählten Volkes haben muß. Der Prophet steht so in der Mitte zwischen Gott, dem Heiligen, und dem unheiligen Haufen des Volkes (vgl. Is 6, 9). Da die Heiligkeit Gottes Isaias im Lobgesang bewußt wurde und er sofort die Unreinheit seiner Lippen und der des Volkes als im Widerspruch hiezu erkannte, ist es nur folgerichtig, wenn der Bericht mit der Frage fortfährt: „Wen soll ich senden, wer soll uns gehen?" (v. 8). Gott ruft das Volk zur Umkehr. Was Isaias in der Schau erblicken durfte, soll dem Volke durch das Wort des Gesandten zuteil werden. Ihr Ohr, ihre Augen, und ihr Sinn muß der Gesandte Gottes aufrufen.

Der Herr überläßt ihn aber von vorneherein keiner vagen Hoffnung, daß er etwa bei dem Volke so schnelles Gehör und

---

[38] O. Procksch, Jesaja I, 56; J. Fischer, Das Buch Isaias I, Bonn 1937, 62. – Zu Soph 3, 9 vgl. Robinson-Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten, Tübingen 1954, 199; C. L. Taylor, Zephaniah (Interpreter's Bible VI), 1031.

[39] O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament (Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1934) 28.

[40] S. Mowinckel, He that cometh, Oxford 1956, 85—86; vgl. Hab 1, 12.

[41] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 271—278.

Verständnis finden werde, wie er selbst in voller Freiheit auf den Anruf geantwortet hat. Schwerste Schläge Gottes werden einen Teil des Volkes zur Besinnung bringen. In der Verkündigung des Wortes wird er die Wahrheit des Wortes erleiden müssen: „nicht jedermanns Ding ist der Glaube" (2 Thess 3, 2). Auf die mitreißende Antwort hin: „Hier bin ich, sende mich" (v. 8b), gibt ihm Gott den Auftrag: Geh und sprich zu diesem Volke da: Höret nur, höret, aber versteht nicht! Sehet nur, sehet, aber erkennet nicht! Ich verfette das Herz dieses Volkes, mache seine Ohren taub und verklebe seine Augen, damit es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre, damit sein Herz keine Einsicht habe und es nicht Heilung finde (v. 9—10)[42].

In den die Wirkung der Predigt vorwegnehmenden Worten Gottes erscheint die Heiligkeit des Herrn der Heerscharen von einer anderen Seite. Die von den Engeln gepriesene Herrlichkeit Gottes[43] spricht das Volk durch des Propheten Rede und den Gang der Geschichte an. Der Unsichtbare ist auf eine besondere Art doch dem menschlichen Auge und Ohr zugänglich. Die Art und Weise des Zuganges legt aber Gott fest. Gott spricht und handelt, und die Menschen haben zu hören und zu schauen und nach dem Gehörten und Gesehenen zu handeln. Sobald das Volk den eigenwilligen Weg des von Gott gelösten Hörens und Sehens einschlägt, gerät es in einen schnell größer werdenden Gegensatz zum Wollen und Wirken Gottes, der unterdessen sein Tun mehr und mehr dem in den Blick gefaßten Ziel mit unwiderstehlicher Hand entgegenführt. Natürlich ist es uns versagt[44], die Einzelheiten des Verstockungsvorganges auseinanderzureißen. Zumal dies nicht der Sinn der Stelle ist und mehr der Neugierde als

---

[42] P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rome 1947, § 1231, w.

[43] O. Procksch 55 zieht zur Interpretation des Begriffes Herrlichkeit Röm 1, 20 heran, wo ihn Paulus „vollinhaltlich" darlege: „seine unsichtbaren Eigenschaften, und das eben ist seine ewige Kraft und Gottheit."

[44] F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, Berlin 1955, 68; P. Nober, Verbum Domini 33 (1955) 179—180; Skinner, Isaiah 50, kommentiert die theologischen Schwierigkeiten der Stelle zutreffend: The difficulties created in our minds by this startling, and even harsh, statement of a great law of the spiritual world, are partly due to the tendency of Scripture writers to refer all things immediately to the will of God. To the Hebrew mind what we call secondary causes scarcely exist, at least in the sphere of religion. That which, in given circumstance, is the inevitable result of God's providential dispensations is viewed absolutely, apart from its conditions, as a distinct divine purpose. The truth revealed to Isaiah is that the unbelief of his countrymen amounts to an incapacity for divine things, which can only be intensified by the further disclosure of the truth of God. And this, which is the inevitable issue of his own prophetic mission, is represented to him as Jehovah's intention in sending him. Isaiah realises the profound truth that the most decisive and searching judgement to which men are subjected lies in the abundance of the revelations of God vouchsafed to them. It is a principle often appealed to in the New Testament, and frequently in the very words of our prophet (Matt. xiii. 14f. and parallels; Acts xvi. 26f.; Rom. xi. 8). This is the judgement that the light is come into the world, and men loved the darkness rather than the light: for their works were evil (John iii. 19).

dem tieferen Eindringen zugute käme, muß der Sinn aus dem Vorausgehenden und Nachfolgenden erhoben werden.

Die hartnäckige Haltung des Volkes ist das gerade Gegenteil der Stellungnahme des Propheten. Er widerstand der Erscheinung nicht und ließ an sich geschehen, was Gott an ihm vollzog. Den Ruf des Herrn nimmt er ohne Bedenken bereitwilligst als Befehl zur Sendung an.

Dem Volk aber wird als Gemeinschaft an Stelle der Vision das Wort des Heiligen Israels durch den Propheten mitgeteilt, so daß es durch dieses Wort in dieselbe Lage der Berufungsszene versetzt wird, aber auf andere Art zu sehen und hören bekommt, was der Prophet in seiner Stunde im Tempel sah. Die Reaktion des Volkes wird, so sagt der Herr vorher, gegenteilig verlaufen. Sie stellen auf das Wort des Aufrufs zur Umkehr ihren Zustand der Sündhaftigkeit und der damit unlösbar zusammenhängenden kultischen Unreinheit in Abrede. Was in der Erzählung der Vision zusammenfassend vom Propheten formuliert wird, ist dann später an Hand von Einzelworten aufzuweisen; es kann jedoch hier schon vorweggenommen werden, daß die weitere Predigt des Propheten dies nur bestätigt. Die Bekanntgabe des göttlichen Wortes führt eine neue Situation herauf. Wenn das Volk bis dahin ruhig dahinlebte und bei nahender fremder Macht in Unruhe geriet, sozusagen zwischen ruhigem Frieden, Sicherheit und Angst in wechselnder Abfolge seines Weges ging, klärt das Prophetenwort des Isaias die Linien innerhalb des Volkes und scheidet zwischen Gläubigen und Ungläubigen.

Isaias war über das Volk der Ansicht, daß der „Haufe" die Kraft zur notwendigen Umkehr kaum finden werde. Aus der Geschichte Israels und seinem Wissen um das Wesen der Kraft des göttlichen Wortes konnte er jedoch nicht der Meinung nachhängen, Gott habe sein geliebtes Volk dem völligen Verderben überantwortet. Gott knüpft also seine Unterweisung an vorhandene Voraussetzungen an, die erneut die andere Linie des bisherigen geschichtlichen Verlaufs der Vergangenheit Israels bestimmten, nämlich die ablehnende Haltung der Masse des Volkes den göttlichen Anordnungen gegenüber.

Die Haltung des Widerspruchs war an allen bisherigen Stationen des Weges Israels offenkundig geworden.

Nachdem diese zwei Grundlinien des israelitischen Lebens, die Verheißung der Fortdauer des Volkes durch alle Bedrückung hindurch sowie „das irrende Herz" dieses „Volkes da", als bei Isaias vorausgesetzt gedacht werden müssen, fügt Gottes Anruf diesen altbekannten Tatsachen eine neue Färbung bei, die in ihrer Unvermitteltheit aufhorchen läßt. Eine Ironie gleitet über den ernsten Satz[45]. Hören und Hören, Sehen und Sehen hängen mehr vom Herzen als von den Ohren und Augen ab. Die Funktionen der vernehmenden Organe sinken zu ephemeren äußerlichen

---

[45] J. Hempel: Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 77 (1958) 78f.

Sinneswahrnehmungen herab. Sie vollführen ihre natürliche Funktion dem Augenschein nach. Für den tiefer Blickenden aber ist dies alles umsonst, weil die Tätigkeit der Organe im Vorläufigen der Sinne steckenbleibt und nicht bis zum Herzen, zur Einsicht, zur Erkenntnis durchstößt. „Das Herz ist es, das seinen Herrn zu einem Hörenden oder einem Nichthörenden macht[46]." Zahlreiche Stellen der Weisheitsliteratur drohen dem, der auf die Worte nicht hört, mit dem Fehlgang im Leben. Wer nicht hört, ist trotzig, verstockt sein Herz, ist verhärtet und geht die falsche Bahn des Lebens[47]. Von der Weisheitslehre sticht das Prophetenwort in einer wesentlichen Hinsicht ab, da es der alten Mahnung einen neuen, bisher unbekannten Ton der Schärfe und Verantwortung beimischt. Der Stock des Erziehers weicht der Rede des Herrn. An die Stelle der menschlichen, durch die gewöhnlichen Strafmittel beeinflussenden Autorität des Lehrers tritt die Macht des Herrn.

Hier hat die Verstockung, so weit dürfen wir das Bild des verstockten Knaben, den nicht einmal Schläge zur Besinnung und Besserung antreiben, beibehalten, Folgen, die weit über das Maß und die verheerende Wirkung der trotzigen Haltung eines Kindes hinausgehen. In der Antwort auf die sachlich trockene Frage des Propheten, „bis wann" er die Verstockungspredigt fortsetzen solle, umreißt Gott das Ausmaß der Strafe:

Bis die Städte öde sind — ohne Bewohner,
und die Häuser — ohne Menschen,
und das Ackerland übrig bleibt als Wüste!
Ich werde[48] die Menschen fortschaffen
und groß wird die Leere inmitten des Landes sein,
und bliebe noch ein Zehntel in ihm, so wird
auch dieses wiederum verbrannt werden
wie eine Terebinthe oder Eiche oder Aschere,
wenn sie weggefällt wird von der heiligen Säule einer Kulthöhe (Js 6, 11-13)[49].

Gott straft die verhärteten Herzen und verklebten Augen der Israeliten durch gewaltsame Eingriffe von außen. Die Menschen und das Land verfallen einem schweren Gericht, das die Verwüstung des Landes und die Verschleppung der Bewohner bringt. Die dem einen Schlage Entronnenen sollen aber noch nicht der trügerischen Meinung verfallen, für sie habe die Stunde der Rettung vor weiteren reinigenden Gewittern geschlagen.

[46] Fr. W. Freiherr von Bissing, Altägyptische Lebensweisheit, Zürich 1955, 50.
[47] J. Hempel, a. a. O. 69.
[48] Procksch 52.
[49] Th. Hvidberg, Norsk Teologisk Tidsskrift 56 (1955) 97; W. F. Albright, The high place in Ancient Palestine: Vetus Testamentum Suppl. 4 (1957) 242; H. Junker, ebd. 4 (1957) 181; S. Iwry, Massebah and Bamah in 1 Q Isaias^A 6, 13: Journal of Biblical Literatur (= JBL) 76 (1957) 225. — Iwry gewinnt ein anschauliches Bild aus dem emendierten Text. Die *bahma* wäre als kleine Erhebung zu denken, mit einem Altar und einer Steinsäule in der Mitte, umgeben von schattenspendenden Bäumen, die zugleich mit dem Kult in Beziehung stehen. Die Prophetenworte entstammen einer Zeit, die bald Revolution, bald Reform brachte. Kulthöhen wurden verwüstet, die Bäume gefällt und den Abhang hinuntergeworfen.

Wer beim einen Male davonkam, der fällt beim nächsten Gericht, und sein Fall wird so gründlich sein wie die Zerstörung der heiligen Bäume der Höhen. Götzen und Götzendiener schlägt dasselbe Schicksal nieder, weder für den einen noch für den anderen ist ein Ausweg gelassen.

Das die Vision abschließende Wort ist also in der Richtung auf die Götzendiener hin zu verstehen. Von der Rest-Theologie handelt der Prophet in anderem Zusammenhang und es verdunkelt nur das hier Ausgesprochene, wenn sie hier (6, 13) geleugnet oder verteidigt wird[50]. Von einer gänzlichen Vernichtung des Volkes Israel konnte Isaias wegen der schon besprochenen Voraussetzungen seiner Verkündigung niemals überzeugt sein, was auf der anderen Seite das furchtbare, erbarmungslose Gericht über die unbelehrbaren Götzendiener nicht zu einer Lächerlichkeit herabdrückt. Die Unbekehrbaren öffnen ihre Augen und Ohren, wenn es zu spät ist. Es kommt die Stunde, in der ein eiliges Zurück zu Gott zur Abwendung des Unheils vom Gang der Ereignisse vereitelt wird. Gott hält den Verlauf des Geschehens in seiner Hand und kann von dem furchtsamen Menschen nicht so nebenbei zu einem Eingreifen in das Durcheinander der politischen Geschehnisse veranlaßt werden.

Wer den Anruf Gottes beiseite schiebt, verschließt Augen und Ohren. Der Erfolg dieses Verhaltens widerspricht der Erwartung dessen, der sich darin versteift. Sein Wille zur eigensinnigen Meisterung der Schwierigkeiten blendet seine Augen, die von nun an, bar jeder wahren Sicht des wirklichen Sachverhaltes, falsch sehen. Dieser einmal eingeschlagene Weg endet folgerichtig dort, wo er nicht aufhören sollte, nämlich bei dem vermeintlich geflohenen Unheil. Wiederum müssen wir an die Weisheit der Erziehungssprüche denken. Wer zur rechten Zeit das Wort der Belehrung willig aufnimmt, wehrt bösen Schaden ab. Wer die Ohren zuhält, muß am eigenen Leib spüren, wie sehr die Rute der Züchtigung schmerzt.

Das Wort „Glaube" fehlt in der Terminologie der Berufungsvision. Die Sache ist hingegen vorhanden und wir können ohne Einschränkung das Urteil Procksch annehmen: „Das Gottesbild, das dieser wundervollen Vision zugrunde liegt, hat Isaias Theologie für alle Zeit bestimmt[51]." Da Isaias in kritischen Situationen, in denen sich die Entscheidungen unausweichlich stellen, von der Forderung des Glaubens spricht, ist verständlich, daß er in der Berufung hierüber schweigt. Hier ist noch nicht der Ort, an dem das Wort von der gläubigen Haltung als der entscheidenden fällt. Isaias umreißt die Linien, innerhalb derer der Glaube verstanden sein will. Die gewichtigen Worte der Vision müssen bei der Nennung des „Glaubens" unausgesprochen mitgesetzt werden;

---

[50] Vgl. LXX; J. Ziegler, Isaias, Göttingen 1939, 144; S. Iwry, JBL 76 (1957) 225–226.

[51] Procksch 60.

denn sonst gehen die Hintergründe und tieferen Konturen des Glaubensbegriffes in einer vorläufigen begrifflichen Klarheit unter.

Die weitgehendste Prägung drückt dem Glauben des Propheten die Erscheinung des Heiligen Israels auf. Die Stellung des Menschen vor Gott erscheint in dem tödlichen Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde. Beide sind allumfassend, sowohl die Heiligkeit, die in ihrer Erscheinungsform der Herrlichkeit Himmel und Erde erfüllt, wie die Sünde, die den Menschen in seinem Innersten umwandelt und ihn für die Verehrung Gottes im gemeinschaftlichen Gottesdienst des Heiligtums unfähig macht, da er durch die Sünde kultisch unrein wird.

Das Schuldbekenntnis leitet ein erneuertes Gottesverhältnis ein. Der Prophet läßt, so viel ist dem Text ohne weiteres zu entnehmen, die reinigende Handlung Gottes an sich ohne Widerrede geschehen. Mit diesem aktiven Eingreifen Gottes ist die Schaffung eines anderen Menschen verbunden. Isaias ist von der Sekunde an rein und für den Dienst Gottes bereit. Der Ruf Gottes verfolgt die begonnene Linie weiter, in dem die persönliche Frage an ihn eine ebenso persönliche Zusage des Propheten auslöst. Von Anfang an folgt ein Schritt konsequent dem vorausgegangenen. Die Größe Gottes und das vergebende Tun Gottes öffneten Isaias die Augen für den geheimnisvollen Charakter der göttlichen Gegenwart in dieser Welt. Der Heilige ist in dieser Welt anwesend und er hat ihn geschaut und erfahren in der Vergebung der Sünden. Von daher wird es verständlich, daß der Glaube des Propheten niemals nur auf den Gott ausgerichtet sein kann, der jenseits der Welt in unzugänglicher Herrlichkeit wohnt. Der Gott des himmlischen Thrones und der ihn umgebenden Geisterschar löst eine tödliche Bedrohung des Sünders und dann eine Verwandlung des Unreinen in einen Reinen aus. Die Offenbarung der größten Erhabenheit Gottes über den Menschen schließt die sündentilgende Herablassung zu einer einzelnen Person ein. Aus der Verlorenheit vor Gott schritt Isaias durch die Tilgung seiner Schuld in eine bisher ihm fremde Sicherheit vor dem Herrn der Heerscharen hinüber. Aus dieser Sicherheit sind die menschlichen Gründe der Sicherheit wegzudenken. Gottes Umgestaltung des Menschen, sein vergebendes Wort ist und bleibt fernerhin der feste Boden, auf den das Fundament des sicheren Standes gebaut ist. Aus der Tat Gottes empfängt Isaias an Stelle der Furcht Unerschrockenheit, das Gefühl des tödlichen Schreckens weicht vor der bisher unbekannten engen Verbindung mit Gott.

Die Erfahrung des Isaias bleibt uns in ihrer Einmaligkeit uneinsichtig, da sie ihn so persönlich traf, daß sie einem anderen nie mehr in allen Ausfaserungen ihrer Wirkung offensteht. Trotzdem wäre es ein gefährlicher Fehler, sie bei der Erfassung seines Gottesverhältnisses außer acht zu lassen; denn von hier geht

die Predigt des Propheten aus[52]. Aus der besonderen Form der Berufung des Isaias ergibt sich auch die Art seiner Predigt. Seine Predigt wird also auf die Gegenüberstellung Gottes des Heiligen und des der Sünde verfallenen Menschen hinarbeiten. Er reißt die Decke vom Abgrund weg, der Gott und den Menschen trennt. Die Sünder sind in ihren Augen die Sicheren, die weder zu hören noch zu schauen brauchen, und wenn sie es tun, dann nur in ihrem Sinne, der sie wiederum nur das in den Blick fassen läßt, was sie von vorneherein schauen wollen. Der Prophet hält ihnen deshalb dauernd den Spiegel vor. Sie bauen auf eine vermeintliche Sicherheit, sie schließen vor der Ungesichertheit der Zukunft die Augen, da sie es nicht wahrhaben können, daß sie auf einem falschen Wege gehen. Da sie die Sünden nicht erkennen wollen, greift Gott durch den Propheten zur Verkündigung des Unheils, das die jetzt noch verborgene, nach außenhin verdeckte Ungesichertheit des Sünders ohne die geringste Beschönigung an den Tag bringen wird. Wer dem einen Schlag ausweichen konnte, soll nicht in einer neuen falschen Sicherheit weiter den bisherigen schlechten Weg gehen.

Aus den verschiedenen Stufen des Berufungskapitels erhalten wir so, ohne das Wort „Glauben" dort zu lesen, einen anschaulichen Begriff von der Tiefe und der Breite dessen, was dieses Wort bei Isaias besagt, der es zu einem Kernwort seiner Verkündigung machte. Die Offenbarung und Erschütterung, die Vergebung und das neue Gottesverhältnis, die Verstockung und das über sie ergehende Gericht Gottes, das nur ein Teil der in der Welt sichtbar werdenden Herrlichkeit Gottes ist, haben von der ersten Stunde an Isaias so tiefgehend erfaßt und durchdrungen, daß sie gerade aus der wesentlichen Formulierung dessen, was er zu sagen hat, nicht wegzudenken sind. In seinem Wort „Glauben" verdichtete er den Inhalt seiner Vision zu einer nicht mehr nachahmbaren Einzelformulierung, die wegen ihrer Knappheit zu einem weiteren Nachdenken über die Tragweite dieses Wortes zwingt und so zur Berufungsvision zurückführt, die das ungenannte Leitmotiv der späteren Tätigkeit des Propheten bleibt[53]. Von diesem Ansatzpunkt aus ist die überlieferte Predigt des Propheten zu verstehen. So behält sie einen lebendigen persönlichen Grundton. Dabei geht es bei diesem Vorverständnis

---

[52] J. P. Seierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, Oslo 1946, 99. 100; J. Hempel, Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 65 (1953) 162—167; Ph. Lersch, Aufbau der Person[7], München 1956, 440. 472: Das, was den Menschen inhaltliche Fülle, Tiefe, Fertigkeit und Schwung seines Daseins verleiht ... sind immer die endothymen Erlebnisse. Aus ihnen empfängt das seelische Leben seine schöpferische Dynamik und seine inhaltliche Thematik.

[53] Ph. Lersch, Aufbau der Person 27—29. Die neuzeitliche Erfassung des menschlichen Seelenlebens erkannte die Bedeutung der vergangenen Erlebnisse, auch wenn sie unbewußt geworden sind, für das Erstreben, Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen und Tun. Die Vergangenheit ist beim Menschen unter vielen Spielarten gegenwärtig.

des öffentlichen Auftretens weniger um ein psychologisches Ausforschen des inneren Geschehens der Berufung als um die gebotene Einordnung des uns beschriebenen Erlebens des Propheten, das wegen der Bedeutung für das Ganze mitgeteilt wurde.

3. Der Unglaube lehnt die Tradition Israels ab

Der Irrweg des auserwählten Volkes wird besonders offenbar, wenn die Haltung der Masse zu den überlieferten Institutionen einer näheren Betrachtung unterzogen wird. Zwischen Vergangenheit und Gegenwart hat sich ein Bruch aufgetan. Die von den Vätern über die Söhne den späteren Geschlechtern zu überliefernde Tradition hat den Menschen dieser Generation[54] nichts mehr zu bieten. Sie gleichen somit den widerspenstigen Söhnen, die jede gute Belehrung ausschlagen und ihrer eigenen, als besser angesehenen Meinung folgen. Dabei ist der ganze bisherige Weg der Unterweisung in Unordnung geraten, allem voran die Führung des Volkes.

Die einzelnen Texte beweisen das Gesagte zur Genüge. Für Isaias ist der Abfall Israels der Ausgangspunkt seiner Predigt über die Sünde des von Gott auserwählten Volkes, das zu seiner Zeit in getrennten politischen Gebilden lebt, aber durch die unauslöschbare Vergangenheit in der Gegenwart und Zukunft zusammengehört[55]. Isaias verweilt in seinen Gedanken bei „Israel", das aus Israel und Juda gebildet wird. Beide unterstehen der Geschichte „Israels". So mißt der Prophet den gegenwärtigen sittlichen Zustand des Volkes an den Gesetzen, die „Israel" verpflichten. Aufschlußreich ist sogleich der Gesichtspunkt, von dem aus er „Israels" Vergangenheit sieht und den er mit dem Wort „Kinder" umschreibt. Mit diesem einen Wort gelingt die Koordinierung zweier Gedankenreihen, die für das Verständnis des weiteren wichtig sind. Die Israeliten wurden Kinder Jahwes durch „Erwählung" und das Kind Israel untersteht als Gemeinschaft den Wachstumsgesetzen, nach denen sich die Entwicklung eines Kindes vollzieht[56]; das erste wie das zweite gilt ebenso für den einzelnen Israeliten. So ruft Isaias:

---

[54] Zur Traditionsweitergabe vgl. Ex 13, 14; Dt 6, 4; Jer 18, 18 (Priester-Prophet-Weiser).

[55] L. Rost, Israel bei den Propheten, Stuttgart 1937, 32–48; M. Noth, Geschichte Israels[3], Göttingen 1956, 169: „Seit Davids Zeit hat der Name ‚Israel' zwei verschiedene Bedeutungen, als Bezeichnung der Gesamtheit der israelitischen Stämme, die die eigentliche Trägerin der Traditionen von den fundamentalen Taten Gottes in der Vorgeschichte war und blieb, wurde „Israel" weiterhin im bisherigen Sinne in der Sprache des Bekennens und Glaubens gebraucht, während andrerseits ‚Israel' zugleich ein bestimmtes Staatsgebilde bezeichnete, das nur einen Teil der israelitischen Stämme umfaßte und auf der anderen Seite bald auch nichtisraelitische Elemente in sich aufnahm." – G. E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh 1955, 47: die Propheten verwerfen wegen ihrer Bundesauffassung die politische Trennung des Volkes.

[56] Hos 11, 1–3.

Ha, Haufe so sündig, Volk schuldbeladen,
Verbrechergeschlecht, verdorbene Söhne (Is 1, 4a)[57].

In dieser Anklage wendet Isaias die Vier-Zahl als Steigerungsmittel an[58]. Er beginnt mit Haufe (*gwj*): sie sind eine ungegliederte Menschengruppe, die vom rechten Weg durch die Sünde abgewichen ist; sie sind ferner das Volk (*ʿm*), die Volkssippe, die sich verschuldet hat und als solche die „Nachkommenschaft" oder das Geschlecht (*zrʿ*), das böse lebt. Mit dem vierten Glied kommen wir zu der vorbereiteten engsten Verbindungsmöglichkeit zwischen Menschen und Gott, nämlich dem der Kindschaft oder Sohnschaft. Die „verdorbenen Söhne" haben mit Gott gebrochen. In der Sprache des Deuteronomiums besagt das Zeitwort *šḥt*, daß sie den von Gott gewiesenen Weg verlassen haben und das Werk ihrer Hände, die Götzenbilder, anbeten[59]. Das Verbum *šḥt* kommt mehrmals in Verbindung mit der Idee des Abweichens vom rechten Weg und dem damit von selbst eintretenden schlechten Handeln vor. Gemeint ist der Abfall vom Wege, den Gott Israel geboten hat[60]. Die prägnanteste Formulierung für das Tun der „verdorbenen Söhne" ist das unmittelbar folgende Wort: „Sie verließen Jahwe" (1, 4bα). Mit diesen Worten wird das im ersten Versteil Gemeinte noch einmal ausdrücklich mit unmißverständlichen Worten wiederholt. Wie wenige Rechtfertigungsgründe das Volk gegen diese bittere Anklage aufbringen kann, zeigt die Klage Gottes:

Söhne zog ich groß und hoch,
aber sie rebellieren gegen mich (Is 1, 2).

Im Weinberglied frägt der Herr ähnlich: „Was hätte ich noch für meinen Weinberg tun sollen, das ich nicht getan hätte?" (Is 5, 4.) Er hat das Kind Israel großgezogen, zu einem mächtigen Volke vermehrt (Gen 12, 2) und durch die Erwählung zu seinen Söhnen über die anderen Völker der Erde erhoben. Ungeachtet dieser Wohltaten Gottes, lehnen sie sich gegen ihn auf. Mit dem Wort „Rebellion" (*pšʿ*) kommt das Sündenverständnis des AT in der klarsten Form zum Ausdruck. Die Sünde ist Auflehnung, Ungehorsam. Die Verkehrtheit des menschlichen Willens und seine Sünde ist sein Wille gegen Gottes Willen[61]. Die rechte Beziehung zwischen Vater und Sohn ist die Fürsorge des einen und der dankbare Gehorsam des anderen. Über dieses Grundgesetz des menschlichen Lebens gehen die Israeliten hinweg. Deshalb geht ihre sittliche Verdorbenheit bis auf den Grund ihres Wesens. Sie sind sittlich verdorbene, schlechte Kinder[62].

---

[57] A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel IV, Leipzig 1912, 2—3.
[58] Amos 1, 3—15; Spr 30, 29; 31, 4.
[59] L. G. Rignell, Isaiah Chapter I: Studia theologica XI (1957) 140—158, behandelt die Parallelen zwischen Is 1 und Dt 28—32; er versucht den Beweis, Isaias hänge von den im Dt niedergelegten Ideen ab.
[60] Vgl. Gen 6, 11; Ex 32, 7; Dt 4, 16; 9, 12; 32, 5; Ri 2, 19; Jer 6, 28; Ez 16, 47; 20, 44; Ze 3, 7; Ps 14, 1.
[61] L. Köhler, Theologie des Alten Testaments[3], Tübingen 1953, 159.
[62] Procksch 30.

Zwei weitere Stellen illustrieren das im Prolog Gesagte. Sie versetzen uns in eine näher bestimmte Situation, die den praktischen Hergang der Auflehnung gegen Gott anschaulich macht. Auf das Moment des Nicht-Hörens und Nicht-Wollens fällt dabei das Hauptgewicht.

Die Israeliten verhalten sich Jahwe gegenüber genau so wie der widerspenstige Sohn gegenüber seinen Eltern (Dt 21, 8—21). Die Ähnlichkeiten in Wort und Sache bei Isaias und dem Dt springen so in die Augen, daß man nur sagen kann, beide nehmen das Bild direkt aus dem Leben, mit dem einen Unterschied, daß Isaias es auf das Verhalten Israels Gott gegenüber anwendet.

> Dieser unser Sohn ist widersetzlich (*srr*) und widerspenstig (*mrh*),
> hört nicht auf unsere Stimme (Dt 21, 20).
> Wehe den widersetzlichen Söhnen (*bnjm srrjm*), Spruch Jahwes (Is 30, 1).
> Denn ein widerspenstiges Volk (*ʿm mrj*) sind sie, mißratene Söhne;
> Söhne, die nicht gewillt sind, Jahwes Lehre zu hören (Is 30, 9).

Israels Existenz ist somit an die Erwählung und den Gehorsam gebunden. Die Erwählung legt dem Volke die Pflicht des Hörens auf. Das Bild des „widersetzlichen Sohnes" hat den Vorteil, den Sachverhalt höchst klar und allgemein verständlich darzustellen und es liegt in der Linie der anderen Bilder und des Hauptgedankens des Propheten: Israels Aufgabe ist es, auf den Herrn zu hören und seine Sünde ist es, Ohr und Herzen Gottes Stimme zu verschließen.

Die Sünde des Ungehorsams hat die Institutionen Israels angegriffen. Die oberen wie die unteren Gruppen des Volkes verachten das sie betreffende Wort des Herrn. Die ärgsten Verführer leben unter den Führern des Volkes.

Die Hauptschuld an dem sittlich-religiösen Zerfall des nationalen Lebens tragen die regierenden Männer. Ihre Mißachtung des göttlichen Willens hat das Vollmaß erreicht. Die Unheilsdrohung ergeht daher an

> Stecken und Stab,
> Helden und Kriegsmann,
> Richter und Propheten,
> Wahrsager und Ältesten,
> Hauptmann und Angesehenen,
> Ratsherrn und Weisen,
> Künstler und Zauberkundigen[63] (Is 3, 1—3).

Wenn Jahwe mit den „Ältesten und Fürsten" (Is 3, 4) ins Gericht geht, beendet er einen für Israel unerträglichen Zustand der Verkehrung der Dinge. In Israel haben die Namen ihren Sinn vertauscht:

> O mein Volk, dessen Unterdrücker ein Kind[64] und Weiber seine Beherrscher.
> O mein Volk, deine Führer sind Verführer
> und verwirren den Lauf deiner Pfade (Is 3, 12).

---

[63] Der Text ist in sieben Doppelpaare aufzuteilen; zur Siebenzahl vgl. J. B. Bauer, Bibl. Zeitschr. 1 (1957) 273—274.

[64] Hummel, Enclitic MEM in early northwest Semitic, especially Hebrew: Journal of Near Eastern Studies 16 (1957) 100.

Über die Führung in Samaria urteilt Isaias gleich scharf, denn dieselbe Verdorbenheit wie im Süden macht das Gericht Gottes auch dort zu einer unabwendbaren Notwendigkeit:

Da hieb Jahwe von Israel ab Kopf und Schwanz,
Palmzweig und Binse an einem Tage.
Die Ältesten und Vornehmen, die sind der Kopf,
die Propheten und Lügenlehrer, die sind der Schwanz (Is 9, 13–14)[65].

Isaias ist in der Wahl seiner Bilder dem Alltag des Lebens so nahe gekommen, daß er die größten, die mit geballter Kraft das sagen, was sie verständlich machen sollen, gewinnt, wenn er das seinem Auge sichtbare Leben in die Worte seiner klaren Sprache faßt. Sein Bild ist immer schon jenseits einer einfachen naturalistischen Schilderung. Von Anfang an versinnbildet das Bild das im äußeren Sichtbaren mitgezeichnete Tiefere des Geschehens. An das Wort von den ungehorsamen Söhnen schließt sich so gut das Bild des Betrunkenen an. Die Weisheitslehren und das Gesetz[66] kennen aus der Erfahrung den Taugenichts, der dem Alkohol verfiel und in sittliche Verkommenheit geriet. Alkohol und Rechtsverdrehung, geheime Paktiererei, Unterdrückung der Wehrlosen gehen Hand in Hand. Im Trinken, Lügen und Verdrehen sind sie waghalsige Helden:

Wehe denen, die früh morgens aufstehen, um dem Rauschtrank nachzulaufen;
Weh, die den Abend hindehnen, da Wein sie erhitzt (Is 5, 11).
Weh denen, die Helden im Weintrunk und Meister, Met zu mischen (Is 5, 22).

Der Betrunkene ist bei Isaias zu einem Sinnbild der Unsinnigkeit menschlichen Wollens gegen Gott geworden. In der Betäubung des Rausches gibt sich der Alkoholisierte einer Freude hin, die mit einem Schlage in die fürchterlichste Ernüchterung umschlägt. In der herrlichen Rede über Samaria sagt er:

O der Trunkenen Ephraims stolzer Kranz, des herrliche Zier welke Blumen, zu Häupten des Tals in fettem Gefild wie ein Kranz von Weinberauschten.
Schau, ein Starker und Mächtiger steht Jahve bereit, wie Hagelguß, Sturm des Unheils.
Wie gewaltiger, schwellender Wasser Flut, so wirft er zu Boden gewaltig.
Mit Füßen tritt man den Ruhmeskranz des trunkenen Ephraims und die Blüte des, dem verwelkt seine herrliche Zier über fruchtbarem Tal.
Und sie gleicht der Feige vor der Sommerszeit: Wer sie sieht, der pflückt sie alsbald.
Noch hält seine Hand sie, verschlingt er sie schon ... (Is 28, 1–4)[67].

In einer wahrscheinlich späteren Wiederholung dieser Predigt schlägt Isaias noch weiter zu. Schonungslos macht er den Herren Jerusalems Vorwürfe:

Aber auch diese da wanken vom Wein und taumeln im Rauschtrank.
Priester und Propheten wanken vom Rauschtrank, sind überwältigt vom Wein.
Sie taumeln vom Rauschtrank, sie wanken beim Schauen, schwanken beim Schiedsspruch.
Ja, alle Tische sind voll Gespei, von Unflat bis zum letzten Platz (Is 28, 7–8).

Die Trunkenheit ist für Isaias ein Sinnbild der Verblendung des Geistes, die tiefer geht als die Betäubung des Weines. Jahwes

[65] Procksch 104.
[66] Dt 21, 18.

Verstockung kam in Gestalt eines „tiefen Schlafes" über sie. Der gottwidrige Lebenswandel, der sich bei ihnen im Trinken kundtut, bewirkte in ihrem Innern die Trunkenheit „ohne Wein" (Is 29, 9), so daß sie nicht mehr normal in dieser Welt stehen und den Wirklichkeiten mit betäubten Sinnen gegenüberstehen.

> Steht immerhin starr und stier,
> seid immerhin blind und verblendet!
> Seid trunken, doch ohne Wein!
> Schwankt nur, doch ohne Rauschtrank!
> Den Jahwe ergoß auf euch
> einen Geist tiefen Schlafs,
> und hat eure Augen verschlossen
> und eure Häupter verhüllt (Is 29, 9–10)[68].

Das zürnende Wort (Is 22, 13–14) gegen die Jerusalemer legt die Karten offen auf den Tisch. Die Sünde ist das verblendete Rüsten. Jahwe rief zur Ruhe und Besinnung, „zum Weinen und Klagen, zu Glatze und Sackumgürtung", und die Bewohner Jerusalems feiern mit Braus und Klang gegen den ausdrücklichen Willen Gottes. Obwohl auf die überstarke Festfreude bereits der schwere Schatten des kommenden Unheils fällt, nehmen sie zu einer in dieser Lage doppelt widersprüchlichen und schuldhaften Haltung ihre Zuflucht. Lieber gehen sie dem Tode entgegen, als daß sie auf den Herrn schauten, „sie sehen und sehen nicht", ein Bild hellen Aufruhrs gegen Gott:

> Jahwe Zebaot rief zum Weinen und Klagen, zu Glatze und Sackumgürtung.
> Doch Freude und Wonne nur herrscht, man tötet Rinder und schlachtet Schafe:
> Eßt Fleisch, trinkt Wein! Ja, esset und trinkt, denn morgen müssen wir sterben.
> Und im Ohr mir klingts: Diese Schuld wird nimmer gesühnt an euch, bis ihr sterbt! (Is 22, 12–14).

Die betrunkenen Richter und Ältesten sind die denkbar schlechtesten Anwälte der Gerechtigkeit. Bei den langen Gelagen diskutieren sie weniger die Fragen der gerechten Auslegung des traditionellen Gesetzes als die Möglichkeiten, durch Bestechung und Trug und Drohung den Armen, Waisen und Hilflosen den letzten Rest der Habe noch abnehmen zu können[69]. Die innere Verdorbenheit der Männer der Gerechtigkeit läßt sie vor den schlechtesten Mitteln, die ihnen zur Erreichung der gesteckten Ziele behilflich erscheinen, nicht zurückschrecken. Die Rechtsprechung ist tief von ihrem ehemaligen Stand abgefallen. Der Prophet nennt die Verantwortlichen „Mörder" (Is 1, 21), die gegen „Bestechung und Bezahlung" die Stimme der „Waisen und Witwen" auf einmal nicht mehr hören. Der Prophet reißt ihre Maske herunter: „Das geraubte Gut der Armen ist in euren Häusern!" (Is 3, 4). Der unersättliche Hunger nach mehr Besitz treibt sie von einem ungerechten Handel zu einer anderen Betrügerei, bis die Schwachen alle an die Wand gedrückt sind.

---

[67] Vgl. Amos 4, 1.
[68] Procksch 371.
[69] Is 1, 17.

Die Latifundienbesitzer hören von Isaias:

Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld fügen, bis kein Platz mehr da ist, und ihr allein Besitzer im Lande geworden seid (Is 5, 8)[70].

Die vollendete Schilderung der verkehrten Rechtszustände glückte Isaias im Weinberglied[71]. Die bei der Pflanzung und bei der Erstellung der Schutzmauern und Einrichtungen verschwendete Mühe ließ eine gute Traubenernte erwarten.

Das Endergebnis war eine enttäuschende Mißernte. Nachdem auf diesen Fehlschlag hin die Drohung des alles niederreißenden und verwüstenden Gerichtes ergangen ist, kommt Isaias im Schlußvers nochmals auf den Hauptgedanken des Liedes zurück. Ohne Bild spricht er in klaren Worten aus, was die Strophen des Gedichtes vermitteln:

Denn das Haus Israel ist der Weinberg Jahwes der Heerscharen und die Männer Judas sind seine Lieblingspflanzung. Er hoffte auf Rechtsspruch und siehe da Rechtsbruch; auf Gerechtigkeit und siehe da Schrei der Unterdrückung (Is 5, 7)[72].

Die guten Richter Israels handelten aus der gläubigen Überzeugung heraus, daß Recht und Gesetz sich von Gott ableiten. Denn es wacht Gott über die Ausübung des Richteramtes. Da vor ihm das Ansehen der Person nicht gilt, duldet er keinerlei Bevorzugung der Reichen und Mächtigen zu ungunsten der Schutzbedürftigen[73]. Von diesen grundlegenden Ansichten der Tradition über Herkommen und Norm der Gerechtigkeit des Richteramtes weichen die Zeitgenossen des Propheten um vieles ab. Sie ändern auf eigene Faust die Gesetze. Die neuen Gesetze schreiben sie nach ihrem Belieben zu ihrem Vorteil und zum Schaden derer, die den Rechtsschutz in erster Linie vonnöten haben:

Wehe denen, die unheilvolle Gesetze erlassen und leidbringende Schriftstücke schreiben, den Gerichtsfall der Armen zu verdrehen und den Armen meines Volkes das Recht zu rauben, daß ihnen Witwen zur Beute werden und daß sie die Waisen plündern (Is 10, 1—2)[74].

In dieser die Grenzen jeglichen Rechtes verachtenden Haltung liegt eine grobe Mißachtung des ausdrücklichen göttlichen Willens. Das Recht Gottes wird hier in eine Menschensatzung umgemodelt, die der regierenden Bevölkerungsgruppe nützt. Das Weinberglied verurteilt dieses rechtswidrige Handeln. Gott pflanzte in Israel eine Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens ein, die ihres-

---

[70] A. Alt, Norsk Teologisk Tidskrift 56 (1955) 18; H. J. Kraus, Ev. Theologie 15 (1955) 295—307.

[71] Is 5, 1—7; vgl. 3, 13.

[72] Procksch 90; *msph* Blutvergießen, Rechtsbindung; Köhler, Lexicon in V. T. libros: Abweichung, Rechtsbruch; Gesenius: Blutvergießen; Zorell: *effusio sanguinis*; C. Rabin, Vetus Test. 5 (1955) 156: confusion. Das Wort steht im Gegensatz zu *mšpt*, das bedeutet: the proper order of doing things; J. Germignac, Vetus Test. 5 (1955) 351: effusion de sang, mort violente.

[73] Dt 1, 17; 2 Chron 19, 5—7.

[74] W. F. Albright, Journal of Bibl. Lit. 63 (1944) 219, n. 83; H. L. Ginsberg, JBL 69 (1950) 54: O, those who produce unrighteous scribblings, who turn out quantities of wicked writings.

gleichen nach der Ansicht des Propheten nicht hatte. Gerechtigkeit und geordnetes Gemeinwesen waren die Ziele der göttlichen Sorge um Israel. Der Schutz des Schwächeren war eines der Hauptziele dieser gottgeschenkten Ordnung[75]. Im Vergleich mit dem Weinberglied erscheinen die Rechtsverdrehungen von denen Is 10, 1—2 berichtet, besonders schuldhaft und gottwidrig.

4. Die glaubenslose Politik

Mit der Trunkenheit ist immer die spottende und übermütige Rede da. Wein und lockere Zunge sitzen beisammen. Die Gegner des Propheten geben sich nicht leicht geschlagen. Sie treffen Isaias mit der Spottrede gut. Fast wäre man geneigt, aus den wenigen Stellen auf eine jäh aufbrausende Natur des Propheten zu schließen. Die majestätische Ruhe seiner Worte bekommt sofort eine unüberhörbare drohende Schärfe. Die politischen Gegner packen Isaias mit einer spitzen Rede an seiner schwächsten Stelle. Sie geben sich dabei nicht mit einer guten Abwehr seiner Angriffe zufrieden. Sie versuchen, seine ehrlichsten und tiefsten Absichten ins Lächerliche abzuziehen. Sie lehnen ihn auf eine ihn erregende Weise ab, da sie seine Ankündigungen des drohenden Gerichtes mit beißendem Spott neutralisieren wollen:

> Sie sprechen: Es eile geschwind sein Werk, auf daß wirs sehen!
> Eintreffe der Plan des Heiligen Israels, damit wir ihn kennen lernen! (Is 15, 19.)

Der König Achaz glaubt, den unliebsamen Störenfried seiner politischen Aktionen mit einer galanten spöttischen Höflichkeit beiseite schieben zu können. Er nimmt weder die eine noch die andere Art des Wunders, groß oder bescheiden, an, aber unter der Decke des frommen Spruches: „Ich will nicht bitten, um Jahwe nicht zu versuchen" (Is 7, 12), verbirgt der König seine wahre Gesinnung, die Isaias jedoch heraushört. Der ungläubige König war mit seinen Ratgebern der Ansicht, in politischen Fragen habe der Prophet Isaias nicht mitzusprechen. Aus der ironisch-höflichen Antwort auf sein Anerbieten entnahm Isaias das mit Recht. Dementsprechend reagierte er äußerst heftig: „Höret doch, ihr vom Hause Davids! Ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet?" (Is 7, 13)[76]. Die gezielten Reden der Spötter versuchen, den Gegner schachmatt zu setzen. Der Spott über den Propheten kommt aber einer Verhöhnung Gottes gleich und fordert die Bestrafung der schweren Schuld heraus. Gott läßt auch hier seiner nicht spotten. Wie hitzig es bei diesen Rededuellen zuging, können wir aus der Antwort entnehmen, die die Jerusalemer auf seine Strafrede hin wußten, in der er ihnen Trunkenheit und Ungerechtigkeit und Lügenprophezeiungen vorwarf.

[75] Vgl. Is 5, 7b.
[76] L. G. Rignell, Das Immanuelszeichen: Studia theologica 11 (1957) 109—110.

Sie antworten höhnisch:

„Wen will er Erkenntnis lehren?
Wem will er Offenbarung deuten?
den von der Milch Entwöhnten, den von
der Mutterbrust Genommenen?[77]
so saw und saw, saw und saw
qaw und qaw, qaw und qaw
Kleiner hier, Kleiner dort!" (Is 28, 9–10)[78].

In der Schule übten die Kleinen das Alphabet. Bald mußte der und bald mußte dieser die Buchstabengruppen wiederholen, die aus den aufeinanderfolgenden Buchstaben des Alphabets bestanden. Isaias, so geben sie schlagfertig zurück, hat sie nicht zu belehren. Er richte sich an die falsche Adresse, wahrscheinlich liege eine Täuschung vor. Sofort zahlt Isaias mit derselben Münze zurück. Jahwes Wort wird sie in Kürze schulmeistern:

So ergeht an sie das Wort Jahwes:
so saw und saw, saw und saw
qaw und qaw, qaw und qaw
Kleiner hier, Kleiner dort!
Damit sie gehen und rückwärts straucheln,
damit sie zerschellen, sich verstricken und verfangen (Is 28, 13).

Dann werden sie erkennen, daß des Propheten Wort gerade auf sie zugeschnitten war. Diesen Unterricht hatten sie nötig.

Spottspruch und Spottlied waren zu allen Zeiten in Israel politische Waffen erster Ordnung. Der Spott zielte auf eine Bloßstellung des Gegners und Neutralisierung der Prophetenreden ab. Isaias muß die Wirkung und Gefahr, die von dieser Seite kam, schnell erfaßt und bekämpft haben[79]. Die Unterweisung Gottes durch den Propheten ist in den Augen der führenden Kreise Jerusalems überflüssig. Die festgelegten, wohldurchdachten Pläne der königlichen Politik bauen auf die Weisheit der Ältesten, Priester, Propheten und Weisen des Hofkreises. Die Voreingenommenheit für ihre Weisheit blendet ihre Augen. Sie vergessen den Ursprung der Weisheit. Damit geraten sie in einen inneren Widerspruch zur Weisheit, die in Israel stets als eine Gabe Gottes galt. Die Weisheit geht von Gott aus. Der große Fehlgriff der weisen Männer Jerusalems ist der Versuch, ohne Hören auf Gottes Wort, das der Prophet verkündet, die Tagesgeschäfte der sich in Entwicklung befindenden politischen Lage erledigen zu können. Das Maß der Politik dieser Männer erschöpft sich mit dem, was sie für gut und recht erfinden. Zutreffend charakterisiert Isaias diese Denkart:

Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse nennen,
die Finsternis zu Licht und Licht zu Finsternis machen,

---

[77] Hummel, JBL 76 (1957) 98.

[78] G. R. Driver, Semitic writing, London 1954, 89. 167; W. W. Hallo, Isaiah 28, 9–13 and the ugaritic abecedaries: JBL 77 (1958) 337–338.

[79] Procksch 356; Jesaia zeigt sich hier als schlagfertiger Dialektiker. Eißfeldt, Einleitung 106–114: Spottlied.

die Bitter zu Süß und Süß zu Bitter machen!
Wehe denen, die in ihren eigenen Augen weise und vor sich selber klug sind (Is 5, 20–21).

Die Auslegung von Is 5, 20—21 ist sehr unterschiedlich. Sogar die Vorwegnahme der „Umwertung aller Werte" im Stile der griechischen Sophisten und Nietzsches[80] durch diese Verse wurde vermutet. Eine Gruppe von Kommentatoren glaubt, der Prophet apostrophiere hier die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, die sie blind macht für die Unterscheidung von Gut und Böse, Licht und Finsternis[81].

Eine dritte Auslegung hat einen größeren Vorzug. Der isolierte Vers bezieht sich eher auf die Reden des Propheten, die das Plänemachen und Bündnisseschließen verurteilen. Die Verträge sind böse und Finsternis, weil sie gegen Gottes feststehenden Willen geschlossen wurden. Kaum würden die Verantwortlichen den Mut aufgebracht haben, die Tafel der Zehn Gebote zu ändern. Was sie im Augenblick nicht vertragen konnten, war die Predigt des Propheten, die die dunklen Machenschaften der Politik beim wahren Namen nannte. Gegen diesen geoffenbarten Willen Gottes bauen die Politiker auf Falsches und Verkehrtes. Vor dem Volke erklärten sie, daß der Prophet das Schlechte vorantreibe, sie jedoch allein das Gemeinwohl schützten. Sie sind in ihren Augen weise. Auf Gott hören sie nicht, weil sie selbst viel klüger sind. Ohne inneres Hören sinkt das Handeln des Menschen auf das Befolgen von „erlernten Menschengeboten" ab. Der Mensch hört sich selbst.

Und es sprach Jahwe: weil sich genaht hat dies Volk mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehrt, doch sein Herz hält es fern von mir, und ihre Furcht vor mir ist leer, erlerntes Menschengebot: darum will ich noch einmal handeln gar wunderbar, wundersam, daß vergeht seiner Weisen Weisheit und sich versteckt seiner Klugen Klugheit (Is 29, 13–14).

Was die selbstsicheren Herren über die Gegenwart und Zukunft wissen wollen, bestellen sie beim Seher und Lügenpropheten, der somit seinen Beruf, unbestechlich das Wort Gottes weiterzugeben, verleugnet und ein bezahlter politischer Redner wird.

Denn ein widerspenstig Volk ists, verleugnende Söhne,
Söhne, die nicht gewillt sind, Jahwes Lehre zu hören,
die da sprechen zu den Sehern: schenkt uns kein Gesicht,
und zu den Schauern: ihr sollt nicht schauen für uns die Wahrheit.
Redet her vor uns, was glatt eingeht, schaut Lügengespinst!
Schafft fort aus dem Wege, laßt Schweigen den Heiligen Israels! (Is 30, 9–11).

Isaias weicht in seiner Predigt um nichts vor seinen weisen Gegnern zurück. Ihre politische Weisheit verwirft er, weil sie gegen den innersten Kern der wahren Weisheitslehre ist, die um das Geheimnis des wechselseitigen Verhältnisses von menschlichem Handeln und dem Planen Gottes wußte. Trotz der bewußt überbetonten Herabsetzung des notwendigen menschlichen Ein-

[80] J. Fischer, Das Buch Isaias I, Bonn 1937, 57.
[81] Procksch 96.

satzes, leugnete die Weisheitslehre nie das menschliche Tun. Sie unterstellte es Gott. Nur die paradoxen Sentenzen wie:

„Es gibt keine Weisheit und es gibt keine Einsicht,
und es gibt keinen Rat gegenüber Jahwe.
Das Roß wird gerüstet für den Tag der Schlacht;
aber von Jahwe kommt der Sieg" (Spr 21, 30–31)[82],

bringen den die Kraft von Worten übersteigenden Sachverhalt ungefähr zum Ausdruck.

Wer diesen wichtigen Punkt der Weisheit willentlich übersieht, baut mit seiner Weisheit auf Sand. Das strafende Urteil Gottes kommt über ihn, denn der Mensch ist ein Geschöpf. Gott ist weise, nur er hat Einsicht und jeder gute Rat kommt von ihm. In ihren Augen ist aber alles umgekehrt, Jahwe ist ohne Verstand:

Weh denen, die tief verbergen vor Jahwe die Pläne,
deren Werk im Dunkel geschieht: Wer sieht und kennt uns?
Weh, daß ihr verkehrt die Wahrheit: Gilt der Töpfer dem Ton gleich?
Daß ein Werk sagt von seinem Schöpfer: Er schuf mich nicht,
Und ein Gebilde von seinem Bildner: Er ist ohne Verstand? (Is 29, 15–16).

Im Spruch gegen das Bündnis mit Ägypten geht Isaias nochmals auf das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Weisheit ein. Jahwes Worte sind für Israel Weisheit. In der Stunde der Entscheidung gewährt das Hören auf sein Wort die sichere Basis für ein Gelingen der Politik, die Stadt und Land retten soll. Hören auf Gottes Wort und weise sein und Einsicht haben fallen in eins, da Jahwe durch seine Worte das für den Augenblick nötige Wissen mitteilt:

Weh, wie sie fahren nach Ägypten um Hilfe und sich auf Rosse verlassen
und vertrauen auf Wagen soviel und auf Reiter, daß sie so zahlreich.
Und nicht sahen sie auf Israels Heiligen, und Jahwe suchten sie nicht,
wiewohl er weise und wissend lehrt und nicht verbarg seine Worte (Is 31, 1–2).

5. Die Hybris ist Ungehorsam

Die größte Aufmerksamkeit erweckt bei Isaias die Schilderung der menschlichen Hybris[83]. Die sprachgewaltigen Schöpfungen schildern in großen Bildern den hochfahrenden Stolz, den Götzendienst des Geldes, der Macht und Hoffart. Die Sünde des Stolzes wird in ihrer wahren Dimension erst als Ablehnung eines ausdrücklichen Verbotes Gottes verständlich. Israel soll keine Götzen bei sich dulden. Der Stolz betet hingegen das Werk seiner Hände, seinen Besitz und Reichtum an. Vom Götzendienst hören wir schon in der Berufungsvision (Is 6, 13). Zwei andere Texte berichten ebenfalls von den okkulten Umtrieben auf den Höhen und in den Adonisgärten:

---

[82] H. Kruse, Die ‚Dialektische Negation' als semitisches Idiom: Vetus Test. 4 (1954) 393.

[83] G. Hölscher, Die Profeten, Leipzig 1914, 249: Ihm (Gott) gegenüber gibt es im Grunde nur eine einzige Sünde: Hochmut. Alle einzelnen Sünden bringt Jesaja unter diesen Begriff.

Ja, ihr schämt euch der Bäume, die ihr wähltet,
und errötet ob der Gärten, die ihr erkort.
Denn ihr selbst gleicht dem Baum, dessen Laub verwelkt.
Und dem Garten gleicht ihr, der wasserlos ist.
Und der Starke wird zu Werg, und sein Werk zum Funken,
und brennen beide zumal, und niemand löscht mehr (Is 1, 29—31)[84].

Eine klarere Beschreibung des Kultes der Adonisgärten überliefert uns Is 17, 9—11. Die in den warm gehaltenen Stecklingsschalen, die als Gärten bezeichnet werden, rasch aufkeimenden Samen und Pflanzen verwelken überraschend, ein Sinnbild der im Frühjahr schnell aufblühenden und im Hochsommer gänzlich verwelkenden Vegetation — ebenso unerwartet wird das göttliche Gericht eintreten[85]:

Weil Du den Gott Deiner Hilfe vergaßest
und an den Felsen Deines Schutzes nicht gedachtest,
darum magst Du pflanzen Pflanzen der Adonisgärten
und Reben-Steckling der Fremden säen!
Am Tage Deines Pflanzens bringst Du es hoch,
und am Morgen Deines Säens läßt Du es sprossen:
Gemessen wird die Ernte am Tage des Siechtums
und unheilbarer Schmerz trifft Dich (Is 17, 10—11).

Neben der Anbetung der Götzenbilder[86] versündigt sich die Klasse der Reichen durch den Götzendienst des Geldes. Sie beten das Gold an:

Voll ist das Land von Silber und Gold,
endlos sind seine Schätze (Is 2, 7)[87].

Die protzenhafte Zurschaustellung des errafften Geldes richtet Isaias mit dem Aufwand seiner Sprachkunst in den bekannten Versen über die Putzsucht der Frauen: Jahwe sprach:

Weil die Töchter Sions hoffärtig sind und mit gereckten Hälsen und zwinkernden Blicken einherstolzieren, trippelnd und tänzelnd daherkommen und mit ihren Fußspangen klirren, wird der Herr den Scheitel der Töchter Sions grindig machen und Jahwe ihre Scham entblößen. An jenem Tage wird der Herr hinwegnehmen den Schmuck: die Fußspangen, Sönnchen und Möndchen, Ohrgehänge, Armkettchen, Schleier, Kopfbunde, Schrittkettchen, Prachtgürtel, Riechfläschchen, Amulette, Fingerringe, Nasenringe, Feierkleider, Umhänge, Umschlagtücher, Täschchen, Spiegel, Hemden, Stirnbinden, Kopfschleier.

Da wird es geschehen: Statt Balsamduft gibt es Modergeruch, statt des Gürtels den Strick, statt des Lockengekräusels die Glatze, statt des Prachtkleides die Sackumgürtung, Schandmal statt Schönheit (Is 3, 16—24)[88].

Der Übermut der Reichen macht sich auch in der Baulust Luft. Woher sie das Geld zu den Palästen herholten, verrieten bereits die Reden gegen die Habsucht der reichen Grundbesitzer[89].

[84] Vgl. Is 6, 13; E. J. Kissane, The book of Jsaiah I, Dublin 1941, 20. Dieser Text scheint sowohl auf den Höhenkult wie auf den Adoniskult hinzudeuten. — Auvray-Steinmann, Isaïe, Paris 1951, 27.

[85] J. Ziegler, Isaias (Echter-Bibel III), Würzburg 1958, 70; K. Galling, Die Τερπωλή des Alexander Jannäus: Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 77 (1958) 59f; Eißfeldt, Adonis: Religion in Gesch. u. Gegenw.^{3} I, 97—98.

[86] Is 2, 8; 2, 20; 17, 7; 31, 7.

[87] Vgl. Is 2, 16.

[88] Vgl. Is 32, 9—11.

[89] Vgl. Is 3, 14.

Die da sagen in Hoffart und Hochmut:
Ziegelsteine sind eingefallen, doch mit Quadern bauen wir!
Maulbeerbäume sind umgehauen, doch wir setzen Zedern daher! (Is 9, 8—9).

Das uralte Übel der Wahrsagerei blüht wieder. Gottes Stimme sagt die unbequemen Wahrheiten. So wenden sie sich vom lebendigen Gott ab und suchen Trost und Weisung bei den Meistern der geheimen Wissenschaften:

Du hast dein Volk verstoßen, das Haus Jakob: denn voll sind sie von Zauberern und Wahrsagern wie die Philister (Is 2, 6). Und wenn sie sprechen zu euch: Fragt nach bei Gespenstern und Wahrsagegeistern: Ja, soll denn ein Volk nicht fragen seinen Gott, solls für Lebende Tote befragen? (Is 8, 19.)

Auf allen Gebieten des Lebens bietet Israel dasselbe traurige Bild. Sie sind gegen Jahwe. Über alles, was das Volk tut, richtet die Feststellung des Propheten, daß Gott seinen Willen offenbarte und das Volk dagegen war: „Doch ihr habt nicht gewollt, sondern sprachet: Nein!" (Is 30, 15—16; vgl. 1, 19—20).

Dem Worte Gottes gegenüber gibt es nur die zwei Möglichkeiten: „Ja" oder „Nein". Der dritte Weg, einer Antwort auszuweichen, wie es Achaz versuchte, kommt einem „Nein" gleich. Vor Gott kann der Mensch nicht mehr nach Belieben die Möglichkeiten wählen, denn vor ihm gibt es nur „für" ihn oder „gegen" ihn. Von hier aus erkennen wir das Wesen der Hybris, das nach Isaias im „Nein" gegen Gott den betreffenden Ausdruck findet. Die Hybris entscheidet eigenmächtig über Gut und Böse, seien das nun die Gebote Gottes, die umgebogen werden, oder die Richtlinien für fällige politische Entscheidungen, die der Prophet ausruft. Der Ungehorsam gegen den Vater bleibt nach wie vor das Tiefste, was Isaias über die Sünde sagt.

6. Die Sünde der Völker

In der geschichtlichen Bewegung seiner Zeit begreift Isaias das geheimnisvolle Walten Gottes, der Völkern Befehle erteilt, die alle in Beziehung zu dem kleinen Israel stehen. Die fluktuierende Masse der fremden Völker unterliegt der göttlichen Macht so gut wie Israel. Israel und die Völker sind gemeinsam Menschen[90]. Das selbstherrliche Treiben der Völker ist deshalb aus demselben Grund wie die gleiche Haltung Israels zum Scheitern bestimmt:

Erkennt es, ihr Völker, und erschreckt! Lauscht auf, alle Fernen der Erde!
Gürtet euch nur und erschreckt! Gürtet euch und erschreckt!
Plant einen Plan, daß er scheitre, führt Rede, die nicht besteht (Is 8, 9—10).

Die Völker besitzen so wenig Einsicht in den Plan Jahwes wie Israel. Die Philister feiern so überstürzt die Freiheit wie die Jerusalemer, beide sind gleich betört[91]. Über der wirren Vielfalt der Völker und dem Treiben, das sie miteinander und gegeneinander veranstalten, ruht in seiner Majestät Gott, der, wenn die Zeit reif ist, eingreift:

---

[90] Vgl. Is 31, 3. Ägypten ist Mensch und nicht Gott.
[91] Vgl. Is 14, 28—32; 22, 1—2.

Denn also sprach Jahwe zu mir:
Von meinem Ort ruhig blick ich wie Strahlenglut beim Licht, wie bei Ernteglut Taugewölk.
Denn vor der Ernte, wenn Blüte fällt und Rispe zu reifender Beere wird, und man schneidet die Ranken mit Messern und sprengt die Ruten hinweg, da gibt man sie preis, ... (Is 18, 4–6).

Das Paradigma der Völker ist Assur. Die Macht dieses Reiches fällt auf dem Höhepunkt des Erfolges und Stolzes zusammen. Die Machtentfaltung Assurs dient nur den Plänen Gottes, die Israel betreffen. Assur verfällt derselben Sünde und dem noch schrecklicheren Gerichte, weil es den Befehl Gottes übertrat. Assur verrät die politische Berufung durch Ungehorsam.

Wehe, Assur, dem Stab meines Zornes und dem Stock meines Grimmes, der in meiner Hand liegt! Gegen ein gottloses Volk entsende ich ihn, wider den Stamm meines Ingrimms entbiete ich ihn, um Beute zu erbeuten, um Raub zu rauben und es zu zertreten wie Straßenkot.
Er aber denkt nicht so und meint es nicht so in seinem Herzen, sondern nur Vertilgung hat er im Sinn und auszurotten nicht wenige Völker. Sagt er doch: Sind nicht meine Fürsten allesamt Könige? Ist es nicht Kalno ergangen wie Karkemisch? Nicht Hamad wie Arpad? Nicht Samaria wie Damaskus? Wie meine Hand die Königreiche der Götter geholt hat, deren Bilder doch mehr waren als die von Jerusalem und Samaria, fürwahr, so wie ich Samaria und seinen Göttern getan habe, so will ich auch Jerusalem und seinen Götzen tun.
Es wird geschehen: wenn der Herr sein ganzes Werk auf dem Berge Sion und in Jerusalem vollendet hat, dann wird er heimsuchen die Frucht des Hochmutes des Königs von Assur und das hoffärtige Geprunke seiner Augen. Denn er sprach: Durch die Kraft meiner Hand habe ich's vollbracht und durch meine Weisheit, weil ich klug bin. Die Grenzen der Völker habe ich beseitigt, ihre Schätze geplündert und die Thronenden wie ein Recke hinabgestoßen (Is 10, 5–13)[92].

Die Frage, wie Assur den Willen Gottes kennen konnte, beschäftigt Isaias wenig. Das war auch nicht notwendig, denn die Reden und das Auftreten des Assyrers waren Stolz, Hoffart und Pochen auf eigene Weisheit. Dieses gottwidrige Verhalten besagte genug. Die Hybris Assurs hatte denselben Grundzug wie die Israels: Ungehorsam gegen Gott. Das Verhältnis der Völker zu Gott wird mit israelitischen Kategorien beschrieben, die besagen, daß die Völker wie Israel in ihrem Stolz und in Torheit befangen sind.

7. Zusammenfassung

Die Erkenntnis der Berufungsvision geht durch alle folgenden Worte des Propheten hindurch. Der Mensch wird von Gott aus seiner Verlorenheit an die Bosheit herausgerufen und in die Entscheidung gestellt. Der aktuelle Anruf durch den Propheten umfaßt die Tradition, Gegenwart und die Zukunft, so daß der Mensch diesen gegenwärtigen Ruf voll annehmen muß, wenn er vor Gott in Wahrheit wandeln will. Der Glaube muß, so viel kann aus der Predigt über die Sünde geschlossen werden, nach Isaias das Ja des Menschen zum Worte Gottes oder das gehor-

[92] Vgl. Is 10, 15; 36, 14–20.

same Hören auf Gottes Willen sein. Der Gehorsam wiederum bezeichnet das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, wie es sein soll.

Mit dieser mehr negativen Darstellung des Glaubens von der Sünde her haben wir erst einen Teil dessen erfaßt, was Isaias Glauben nennt. Gottes Wort trägt die Fülle göttlicher Weisheit in sich. Was Gott sagt, gibt dem Glauben die Gestalt. Gott offenbart und bestimmt, was von uns Menschen geglaubt werden soll.

(Der zweite Teil folgt.)

DAS PROBLEM DER ZEIT IN DER VORAUGUSTINISCHEN THEOLOGIE

Von Dr. Stephan Otto, München[1]

Augustinus hat vor allem in den „Confessiones", in der Schrift „De Genesi ad litteram" und in der „Civitas Dei" das philosophische Zeitverständnis der Antike widerlegt. Das 11. Buch der „Bekenntnisse" enthält den Schwerpunkt seiner Argumentation: der Mensch mißt den Ablauf der Zeit in seinem Geist. Im Bewußtsein des Menschen kommt die Zeit zur Erfassung, wenn ihr Ablauf im Ich gebrochen und in innerseelische Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerlegt wird. Damit ist die Ansicht, der Ablauf der Zeit sei nach Art eines platonischen oder heraklitisch-stoischen, unaufhaltsamen Zyklus vorzustellen, zurückgewiesen. Mit Recht bemerkt Husserl, Augustin sei „der erste", der die gewaltigen Schwierigkeiten einer analysierenden Erfassung des Zeitphänomens empfunden und prinzipiell gelöst habe[2]. Hedwig Conrad-Martius unterstreicht diese Feststellung, wenn sie schreibt, Augustinus habe die Zeit als die „unreflektierte transzendentale Anschauungsform entdeckt[3]". Kant und Husserl fußen auf Augustin, indem sie seine Analysen präzisieren und phänomenologisch klären.

Die Gedanken Augustins in der Polemik gegen den antiken Zeitbegriff sind schon des öfteren dargestellt worden[4]. Die Intensität, mit der der Kirchenlehrer von Hippo diesen Kampf führte, und die Ausführlichkeit, mit der seine Position in diesem Kampf vom philosophischen und theologischen Standpunkt aus besonders in neuerer Zeit dargestellt wird, könnten den Eindruck erwecken, erst mit Augustin sei der christlichen Theologie die Bedeutung des Zeitproblems bewußt geworden. Wir stellen deshalb über unsere Untersuchung die Frage: Ist Augustin tatsächlich, wie Husserl meint, „der erste", der das Problem der Zeit ins Auge gefaßt und — so müssen wir hinzufügen — unter einem theologischen Blickwinkel behandelt hat?

Mit der Frage nach der Zeit stellt sich sofort die Frage nach der „Geschichte", also nach dem Geschehen in der Zeit, nach der Entwicklung in der Zeit, nach dem Eingriff in den Zeitablauf. Nun wird ja schon in der Botschaft des Neuen Testamentes deutlich, daß in den Ablauf der Zeit einmal eine umwälzende Veränderung hineingetragen worden ist, und daß zum anderen der fernere Zeitablauf und das Zeitbewußtsein des Menschen, der von dieser Veränderung gläubig Kenntnis genommen hat, auf ein Eschaton hin ausgerichtet sind. Für den in dieser Hinsicht „gläubigen" Menschen ist somit der gleichsam neutrale Ablauf der Zeit unter der Hand in geschichtliches Werden verwandelt; denn für ihn ist die Zeit nicht mehr

---

[1] Der folgende Artikel ist das Manuskript einer Vorlesung in der Sektion für Philosophie auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft im Oktober 1959.

[2] Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hrsg. von Martin Heidegger, Halle 1928, 368.

[3] Die Zeit, München 1954, 18.

[4] Neben der grundlegenden Untersuchung von Jean Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin (1933), wären hier zu nennen: Peter Brunner, Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin: Zeitschrift für Theologie und Kirche 14 (1933) 1—25; Henri-Irénée Marrou, L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin. Conférence Albert le Grand, Montreal-Paris 1950; R. Berlinger, Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus: Zeitschrift für philos. Forschung 7 (1953) 493—510; J. Chaix-Ruy, Saint Augustin. Temps et histoire, Paris 1958; ders., Le probleme du temps dans les ‚Confessions' et dans ‚La cité de Dieu': Giornale di Metafisica (Genova) 9 (1954) 464—477; L. Boros, Les catégories de la temporalité chez s. Augustin: Archives de Philosophie 1958, 324—385. Neuestens liegt vor: Erich Lampey, Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins: Wissenschaft und Weisheit 22 (1959) 1—16.

nur eine sein Sein nur berührende Tangente; der Mensch, der das „Einmal" der christlichen Botschaft anerkennt, weiß, daß er durch dieses unwiederholbare „Einmal" in seinem Sein zutiefst getroffen ist. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die christliche Theologie vier Jahrhunderte gebraucht haben soll, um diesen Sachverhalt zu erkennen. Die Frage kann deshalb nur lauten: Unter welchem Kleid verbirgt sich in der Geschichte der voraugustinischen Theologie das Wissen um die zeitlich-geschichtliche Existenz des Menschen? Die christlichen Theologen, die vor Augustin lebten und schrieben, haben ja bereits in ihrem Kampf gegen die kosmisch-emanatistische Zeitauffassung des Gnostizismus die Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit des Heilsgeschehens herausgearbeitet[5]. Allerdings lassen die Abhandlungen dieser Schriftsteller, in denen nach dem Heilsgeschehen in der Zeit gefragt wird, die Unvollkommenheit der Fragestellung erkennen. Diese Unbeholfenheit in der Fragestellung hat zur Folge eine gewisse Dürftigkeit im Denkresultat. Von hier aus gesehen ist selbstverständlich die Lösung des Problems, die Augustin bietet, überragend. Aber man muß sich vor Augen halten: 1. Mit der Frage nach der Zeit in der voraugustinischen Theologie begeben wir uns auf ein Vorfeld spekulativen Denkens. Augustin gelangte zur Lösung der Frage durch die Anwendung philosophisch-psychologischer Denkformen und Kategorien. — 2. Die großen Theologen vor Augustinus fragen nicht ausdrücklich nach der „Zeit", sondern nach dem Heilsplan Gottes in der — zeitlichen — Welt.

Daraus ergibt sich der zunächst dogmengeschichtliche Aspekt unserer Untersuchung. Diese wird ergeben, daß die Fragestellung Augustins — Zeit und Zeitzerlegung in der Seele oder im Bewußtsein des Einzelnen — überhaupt erst möglich wurde, nachdem der Strom der Tradition, die nach dem Heilsplan Gottes am ganzen Menschengeschlecht fragte, nahezu versiegt war.

Wir untersuchen im Folgenden einige Texte aus der Feder Justins, des hl. Irenäus und Tertullians. Irenäus ist der hervorragendste Repräsentant einer überaus geschichtlich denkenden Richtung der frühchristlichen Theologie; über Justin sammelt sich in ihm der Strom der — von Loofs so genannten — „kleinasiatischen" Theologie[6], deren Hauptthema, die Darstellung der göttlichen Heilsökonomie, bereits Ignatius von Antiochien anschlägt. Tertullian zeigt sich zum Teil von dieser Strömung beeinflußt, wächst aber bereits über sie hinaus. Als erster Theologe des Abendlandes setzt er völlig neue Akzente und ermöglicht so die Fragestellung, die wir bei Augustinus finden. In den Texten dieser drei Theologen liegt uns ein beachtlicher Versuch vor, das Offenbarungsgut des Neuen Testamentes dogmatisch zu verarbeiten, um einen christlichen Zeitbegriff zu gewinnen. Die Analyse dieser Texte soll versuchen, die Bedeutung und Neuartigkeit der augustinischen Problemstellung zu beleuchten.

I.

Die Ökonomie zwischen „Anfang" und „Ende"

1. Justin der Martyrer.

Unter Verwertung der Adam-Christus-Parallele 1 Kor 15, 45—49 (vgl. Röm 5, 19) finden wir bereits in den ersten literarischen Zeugnissen des zweiten Jahrhunderts die Frage nach der theologischen Konzeption des Heilsgeschehens in der Zeit. Zwar steht ein „Begriff" der Zeit durchaus noch nicht zur Debatte; aber seit Ignatius von Antiochien kreist das theologische Denken um die *οἰκονομία*, den Heilsplan Gottes, der sich in der Geschichte der Menschheit erfüllt. Justin zeigt sich an diesem Gedanken sehr interessiert. Er verwendet des öfteren das

---

[5] Vgl. G. Quispel, Zeit und Geschichte im antiken Christentum: Eranosjahrbuch 20 (1951) 115—140.

[6] Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hrsg. von Kurt Aland, 1. Teil[5], Halle 1950, 73.

Wort *οἰκονομία*. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon lesen wir, daß der Sohn Gottes

„durch die Jungfrau Mensch wurde, damit der Ungehorsam, der von der Schlange ausging, auf demselben Wege ende, auf dem er seinen Anfang genommen hat. Denn als Jungfrau und Unversehrte empfing Eva das Wort von der Schlange und gebar Ungehorsam und Tod. Die Jungfrau Maria jedoch empfing Glauben und Freude, als ihr der Engel Gabriel die frohe Botschaft brachte: Der Geist des Herrn wird auf dich herabkommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum ist das aus dir Geborene heilig, Sohn Gottes. Und sie antwortete: Mir geschehe nach deinem Wort. Und von dieser ist jener der Sohn, von dem so viele Schriftstellen reden, wie wir gezeigt haben, durch den Gott die Schlange vernichtet und die ihr ähnlich gewordenen Engel und Menschen. Befreiung vom Tod aber bringt er jenen, die sich von den bösen Werken bekehren und an ihn glauben[7]."

An Hand des Vergleiches zwischen Eva und Maria wird hier von dem gesprochen, was am „Anfang" geschah und von dem, was sich am „Ende" erfüllte. Justin zieht die Parallele zwischen Erlösungsverheißung und Erlösung, zwischen der Struktur des Anfangsgeschehens und jener des Geschehens am Ende. Das Schema „Weissagung und Erfüllung", unter dem die patristische Theologie die Geschichte betrachtete, wird hier greifbar deutlich. Die mariologische Idee dürfte kaum der Leitgedanke Justins sein; das erhellt aus dem Kontext, der die Weissagung des Ps 21 auf Christus beziehen will. Justins Intention ist vielmehr, die Einheit im Heilsgeschehen aufzuweisen. Anfang und Ende sind in dieser Einheit zusammengefaßt. Wir haben hier vor uns den etwas unbeholfenen Versuch eines Beweises dafür, daß die lange Entwicklung des Heilsprozesses am „Ende" dem Urstand des Paradieses entsprechen muß. Der Heilsplan Gottes bezweckt, am Ende — und die Theologie der ersten nachapostolischen Zeit fühlt sich ja dem Ende noch sehr nahe — den schlechthin vollkommenen Paradieseszustand wiederherzustellen. Unter der Idee des Planes vom Anfang zum Ende ist verborgen die Kategorie der Zeit. Aber nicht die Strecke, die der Zeitablauf zurücklegt, liegt im Blickfeld, sondern der *terminus a quo* und der *terminus ad quem*.

2. Irenäus.

Dieser Gedanke der Einheit, die Urstand und Endstand umfaßt, wird nun ausführlich entfaltet von Irenäus (Gegen die Irrlehren 5, 1, 2):

„Wie am Anfang unserer Schöpfung in Adam jener Lebensodem Gottes, vereint mit dem erschaffenen Fleisch, den Menschen lebendig machte und als vernünftiges Lebewesen erwies, so schuf am Ende das Wort des Vaters und der Geist Gottes, geeint mit der alten Substanz des adamitischen Fleisches den lebendigen und vollkommenen Menschen, der imstande ist, den vollkommenen Vater zu fassen: damit wir alle, die wir in jenem fleischlichen Menschen gestorben sind, in diesem geistlichen Menschen wieder lebendig würden[8]."

Gewährleistet ist die Einheit von Anfang und Ende, von *initium* und *finis* in Christus, der — so erklärt Irenäus in Anlehnung an Röm 10, 3 — Anfang und Ende des Gesetzes gewirkt hat: „Wie kann Christus das Ende des Gesetzes darstellen, wenn er nicht auch dessen Anfang wäre? Der nämlich das Ende brachte, hat auch den Anfang gewirkt[9]." So steht neben der Entsprechung Eva — Maria, die wir schon bei Justin fanden, und die Irenäus übernimmt[10], die Typologie Adam — Christus: „Deshalb ist auch jener Adam von Paulus das Vorbild eines in der Zukunft Kommenden genannt worden, weil das Wort, als Schöpfer aller

---

[7] Dial. 100 (PG 6, 709–712).
[8] Harvey, 2, 316.
[9] H 2, 179.
[10] 3, 22, 4 (H 2, 123).

Dinge, die zukünftige Heilsordnung des menschlichen Geschlechtes, die um den Sohn Gottes kreist, auf sich selbst hin vorgebildet hatte[11]." Christus „erfüllt" deshalb die Zeit der Verfluchung Adams[12]. Somit spannt sich vom Anfang bis zum Ende der Bogen des Heilsplanes, vom Vater konzipiert und vom Sohn ausgeführt: „Durch seine Menschwerdung holte uns der Herr heim in die Freundschaft mit ihm... er heilte unseren Ungehorsam durch seinen Gehorsam[13]." Die Mitte des Planes ist die Menschwerdung, in ihr faßt der Sohn „rekapitulierend" das ganze Menschengeschlecht zusammen. Die Inkarnation bringt deshalb die „Fülle der Zeit", und so wird die zusammenfassende Mitte die Norm für das Heilsgeschehen am Anfang und am Ende[14].

Irenäus sieht also das Heilsgeschehen vom Anfang bis zum Ende als Horizontale, als konsequente Heilslinie, auf der Gott seinen Plan mit den Menschen zur Durchführung bringt. Christus führt den Plan zur Ehre des Vaters „*consequenter et composite*" durch; er hat „die Verherrlichung des Vaters dem Menschengeschlecht zu dessen Nutzen und zur geeigneten Zeit gezeigt, in strenger Konsequenz und Zusammenfassung. Wo nämlich Zusammenhang, da auch Stetigkeit, wo Stetigkeit, da auch alles zur passenden Zeit, wo alles zur passenden Zeit, da auch Nutzen[15]." Diese Konzeption ist — von Gott her gesehen — überaus dynamisch. Alle Intention geht von ihm aus, er ist der absolute Herr des Zeitablaufes und des Heiles in der Zeit. Das Wirken des Sohnes vollzieht sich im Rahmen des Planes „*apto tempore*", „*ordine et tempore et hora praecognita*[16]", d. h.: gemäß dem Heilsplan gleicht sich der Sohn stetig dem Menschen an, er „gewöhnt" ihn daran, Gott zu fassen: „Er ist der Menschensohn geworden, um den Menschen daran zu gewöhnen, Gott zu fassen, und um Gott daran zu gewöhnen, im Menschen zu wohnen[17]." So liegt bei der konsequenten Durchführung des Planes alle Initiative auf seiten Gottes: „Nicht von uns, sondern von Gott kommt unser Heil[18]." Der Mensch hat wie ein Gefäß die göttliche Güte aufzunehmen und ist deshalb das „Organ" der Verherrlichung Gottes[19].

Dabei zielt der Plan nun durchaus nicht nur auf eine Wiederholung und Wiederherstellung des Paradiesstandes. Die Dynamik der Heilökonomie steigert sich immer wieder zu einer von Christus gewirkten Neuheit: „Alle Neuheit war erschienen, als das Wort auf eine neue Weise seine Ankunft im Fleisch bewirkte[20]." Diese einmalige und unwiederholbare „Neuheit" der Menschwerdung steht gegenüber dem stetigen *semper*, der konsequenten Linie des Planes. So ist es einerseits immer derselbe Gott und das gleiche Wort, von denen der Mensch weiß, es ist immer derselbe Geist, den der Mensch erkennt, wenn auch das Wort einmal, in einem einmaligen *nunc*, offenbar wurde, und wenn auch der Geist Gottes erst in den jüngsten Zeiten auf eine „neue" Weise über uns ausgegossen wurde[21]. Andererseits ist das einmalige und unwiderrufliche Zeitmoment der Menschwerdung

---

[11] 3, 22, 3 (H 2, 123).

[12] 3, 21, 1 (H 2, 124).

[13] 5, 17, 1 (H 2, 369).

[14] 3, 16, 7 (H 2, 89): *Verbum dei incarnatus, cum advenisset plenitudo temporis.* Vgl. 5, 17, 1 (H 2, 369): *Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem.*

[15] 4, 20, 7 (H 2, 218).

[16] 3, 16, 7 (H 2, 289).

[17] 3, 20, 2 (H 2, 107).

[18] 3, 20, 3 (H 2, 108).

[19] 4, 11, 2 (H 2, 175): *exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei qui se fecit.*

[20] 3, 10, 2 (H 2, 35): *omnia enim nova aderant, Verbo nove disponente carnalem adventum.*

[21] 4, 33, 15 (H 2, 269): *(Homo) semper eundem deum sciens et semper eundem Verbum dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est, et semper eundem Spiritum dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos...*

als ein *nunc* der Neuheit aus dem Plan herausgehoben: alle Neuheit hat ja der Herr gebracht, indem er sich selber brachte[22]. Diese Neuheit ist die *dispositio libertatis*[23], die Heilsordnung der Freiheit, die den Menschen erneuert und belebt[24]. Aber sogar das Moment der Neuheit steht im Plan vorgezeichnet, steht innerhalb seiner *consonantia*. Denn alle Neuheit ist offenbar geworden, als der Sohn gemäß dem Plan des Vaters in die Zeit der Menschen herabstieg[25]. Das findet seinen Ausdruck in der Formel, die den Heilsplan bezeichnet: er wird ausgeführt als *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον*, als Heilswirken am neuen Menschen. Der Heilsplan vollzieht sich am Menschen, also an einem zeitlichen Wesen. Beim Menschen steht es, das Geschenk der Heilsökonomie zu empfangen und dadurch stufenweise zur Vollendung fortzuschreiten: „Gott handelt, der Mensch aber wird[26]". Auch von dieser Seite her zeigt sich also, daß alle Neuheit unter der Klammer des Planes steht, der alle Neuheit bringt. Im zeitlich bestimmbaren und einmaligen *nunc* der Menschwerdung ist im Wesentlichen alle Neuheit zu uns gekommen. Dieses *nunc* ist ein *nunc* Gottes — für den Menschen gibt es nur ein „analoges" *nunc*, denn er ist eingeordnet in den Plan und wird in seiner zeitlichen Existenz von ihm bestimmt[27]. Zwar spricht Irenäus — wie alle Theologen und kirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts — viel von der Freiheit, besonders im 37. Kapitel des vierten Buches gegen die Häresien. Aber diese Freiheit ist eine betont religiöse Kategorie: kraft der *libertas* hat sich der Mensch dem göttlichen Heilsplan unterzuordnen: „Das, was als Freiheit und Selbstverfügungsmächtigkeit immer im Menschen vorhanden war, ist dies: immer Gott zu dienen[28]." Die existenzielle Bestimmtheit des Menschen, an dem sich das Heilsgeschehen vollziehen soll, ist weniger die Freiheit als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, als Freiheit des Menschen, sich eine eigene „Unheilszeit" zu schaffen; es ist vielmehr der Gehorsam.

Hier drängt sich uns die Frage auf: läßt die Heilsplanlehre des Irenäus dem „Jetzt", der Entscheidungssituation des Menschen den nötigen Raum? Wird der unbedingte Anspruch der Zeit an den Menschen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, nicht vom Plan überspielt? Ist die Zeit als Entscheidungszeit, als die Zeit, die Gott mit uns Menschen hat und die er uns läßt, und damit als Heilszeit beachtet? Wird statt dessen nicht vielmehr nur vom Plan gesprochen, der zwar die Zeit als Ganzes, als Summe der vielen einzelnen Jetztmomente, in denen der freie Mensch steht, zum Heil führt, aber doch so zum Heil führt, daß der Plan eigentlich über die Zeit hinweggeht? Steht der Akzent nicht nur auf dem großangelegten Plan, weniger auf dem „Jetzt" der Zeit?

Irenäus sieht die Zeit und den Menschen in der Zeit unter der — sozusagen apriorischen — Kategorie des konsequenten Planes. Das wird deutlich an der Beurteilung der Tat Adams.

Wenn der Sinn des Heilsplanes ist, den Menschen nach dem Urbild Christi zu formen[29], dann bedeutet die Sünde Adams ein Herausfallen aus diesem Plan, ein freiwilliges Heraustreten aus der göttlichen Ordnung. Irenäus entschuldigt aber nun den ersten Menschen geradezu, um diese Tat der Konsequenz seines Planes einzuordnen: liegt doch der Akzent auf der absoluten Souveränität Gottes. So erklärt der Bischof von Lyon, Adam sei „Kind "gewesen, nur so könne man seine

---

[22] 4, 34, 1 (H 2, 269): *Quid igitur novi attulit Dominus veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens.*

[23] 3, 10, 5 (H 2, 38).

[24] 4, 34, 1 (H 2, 268): *Novitas veniet innovatura et vivificatura hominem.*

[25] 3, 10, 2 (H 2, 35): *Omnia enim nova aderant, Verbo nove disponente carnalem adventum.*

[26] 4, 11, 2 (H 2, 175): *Deus quidem facit, homo autem fit.*

[27] Vgl. Alfred Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen (Erfurter Theologische Studien 3), Leipzig 1957, 101.

[28] 4, 15, 2 (H 2, 189).

[29] 5, 16, 2 (H 2, 368).

Tat verstehen[30]. Freilich, das Kindsein ist nicht nur ein Charakteristikum des ersten Menschen; alle Menschen sind „Kinder", da sie durch die göttliche Pädagogia geleitet werden müssen. Aber der Kindstand Adams ist die Konsequenz aus der Struktur des Planes: der Bogen der Heilökonomie ist so straff gespannt[31], daß der geschichtsbildenden Freiheit des Menschen kein echter Spielraum gelassen wird. Die Erklärung der Adamssünde geht nicht davon aus, daß hier die menschliche Freiheit es vermocht hat, den göttlichen Heilsplan zum Unheil zu wenden. Treffend bemerkt Cullmann, daß Irenäus „die Geradlinigkeit der Heilsgeschichte überspannt und sich sozusagen überschlägt... Die Linie verläuft bei Irenäus so gradlinig, daß der durch den Sündenfall erfolgte Bruch nicht genügend berücksichtigt wird. Alles ist nur Erfüllung[32]." Somit fragt sich, ob die irenäische Konzeption wirklich bis ins Letzte biblisch ist, oder ob nicht vielmehr von Irenäus mit einer außerbiblischen Kategorie operiert wird. Die geschichtsbildende Kraft der menschlichen Freiheit k a n n in seinem „System" nicht zur Entfaltung gelangen. Die Folge ist, daß der Einzelne in dem ihm geschenkten Zeitraum nicht gesehen wird. Das ist zu tiefst darin begründet, daß Irenäus immer nur das Wirken Gottes am ganzen Menschengeschlecht betrachtet; er spricht nie vom Einzelnen. Infolgedessen muß die individuelle Freiheit und das individuelle Jetzt verkürzt werden. Die Frage nach dem einzelnen Menschen im Plan wird nicht nur nicht beantwortet, sondern gar nicht gestellt. Irenäus sieht die Heilsgeschichte von Gott aus, nie vom Menschen aus. Freiheit ist deshalb für Irenäus Gehorsam: der Mensch kann ja in keiner Weise die Herrlichkeit Gottes fassen — es sei denn durch Gehorsam. Darin aber besteht die Ehre des Menschen: in der Knechtschaft Gottes zu verbleiben und auszuharren[33]. Sünde ist deshalb letztlich auch nicht als Akt der Freiheit gewertet, sondern als Akt des Ungehorsams: „Was dem Menschen das Leben raubt, ist der Ungehorsam gegen Gott. Gehorsam gegen Gott aber bewahrt dem Menschen das Leben[34]."

Wir sind versucht zu sagen: der Heilsplan des Irenäus ist eine „apriorische" Kategorie über dem Willen des Menschen, über der Zeit des Menschen. Gottes Position darf ja durch den Menschen in keiner Weise geschwächt werden: „Jede Heilsordnung, die um des Menschen willen gegeben wurde, geschah nach dem Willen des Vaters, damit Gott nicht besiegt (!) würde oder in seiner Kunst unterliege[35]." Die Frage nach der Zeit, die Augustinus sich in der *anima* des Menschen brechen läßt, kann gar nicht aufkommen. Daß es neben der Neuheit der Erlösung immer wieder eine „Neuheit" der Sünde geben kann — und daß diese Neuheit die Zeit des Menschen zu gestalten vermag: das sieht Irenäus nicht. Sein Geschichtsverständnis ist geprägt — wie es einmal formuliert wurde — durch eine „kleinliche und unhaltbare Teleologie[36]." Es geht schließlich nur immer wieder um die Einheit zwischen Anfang und Ende. Zwischen beiden steht ein einmaliger „dialektischer Schritt". Die geschichtliche Wirklichkeit, die aber doch aus einer Vielzahl solch dialektischer Schritte besteht, wird verkürzt. Nicht ganz zu Unrecht wurde deshalb neuerdings behauptet, bei Irenäus führe der Ökonomiebegriff zu einem „gnostisierenden Geschichtsbegriff[37]".

---

[30] 4, 38, 1 (H 2, 292).

[31] Vgl. H. de Lubac, Histoire et Esprit, Paris 1950, 274.

[32] Oscar Cullmann, Christus und die Zeit², Zürich 1948, 49 Anm. 9.

[33] 4, 16, 4 (H 2, 192): *Gloria dei, quam nullo modo potest percipere nisi per eam obsequentiam, quae est erga deum.* Vgl. 4, 14, 4 (H 2, 184): *Haec est enim gloria hominis perseverare ac permanere in dei servitute.*

[34] 4, 39, 1 (H 2, 298).

[35] 3,23, 1, (H 2, 125).

[36] Gass, Das patristische Wort *οἰκονομία*: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 17 (1874) 500.

[37] Martin Widmann, Der Begriff *οἰκονομία* im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte, ungedr. Diss. Tübingen 1956, 172.

3. Tertullian

Tertullian übernimmt den griechischen Ökonomiebegriff, erweitert aber seinen Bedeutungsinhalt. Mit dem Wort „*dispositio*" bezeichnet der Afrikaner zunächst die Entfaltung der göttlichen Substanz in die Dreiheit, dann den Heilsplan, den der Sohn ausführt und der in der Menschwerdung seinen Höhepunkt erfährt[38]: der überzeitliche Heilsgedanke Gottes findet seine Erfüllung in der historischen, einmaligen Faktizität der Erlösung. Beide Begriffsbedeutungen hängen eng miteinander zusammen[39], eine teleologische Dynamik verbindet die göttliche Selbstentfaltung mit dem Heilsgeschehen.

Der Heilsprozeß wird nun wie in der irenäischen Auffassung als Entwicklung vom Paradiesesstand zum Stand der Vollendung, den Tertullian den Stand der *maturitas* nennt, dargestellt. Dabei können wir zwei Textreihen unterscheiden. Einmal wird der Urstand als Kindstand dargestellt, aus dem sich der Mensch von Stufe zu Stufe heranreifend entwickelt. Dann wieder wird er als Stand der größtmöglichen Vollkommenheit gefaßt, die nach der Sünde durch die stetige Entwicklung des Heilsgeschehens wieder eingeholt wird. So spricht Tertullian z. B. in der Schrift über das Gebet von der *pueritia* Adams und sagt, dieser *aetas* entspreche sowohl die *natura* als auch die *disciplina* des ersten Menschen[40]. Dann wieder finden wir die Aussage, Satan habe den Menschen, das Bild Gottes, aus dem Status der *integritas* vertrieben, in dem er erschaffen war[41], und gegen Hermogenes schreibt unser Kirchenschriftsteller, die Erlösung sei als Wiederherstellung der *innocentia et integritas conditionis* aufzufassen[42]. In der „Exhortatio castitatis" fordert Tertullian, daß jene, die in das zukünftige Paradies aufgenommen werden wollen, sich nach den sittlichen Normen des ersten Paradieses auszurichten haben[43]. In dieser zweiten Textreihe wird also der Urstand als *status perfectionis* betrachtet, der durch die Erlösung wiederhergestellt wird. Diese Betrachtung wird untermalt mit der Typologie Adam — Christus[44].

Demnach hat Tertullian — so möchten wir meinen und später noch klarer nachweisen — die Problematik gesehen, die in der irenäischen Heilsplanlehre verborgen liegt. Für den abendländischen, konkret denkenden Theologen entsteht die Frage: ist die Zeit wirklich schon erfaßt, indem man expliziert, daß die *dispositio* des Vaters sich durch den Sohn in das *saeculum* hinein fortsetzt? Tangiert der Plan die Zeit nur, bleibt er die der Zeit übergeordnete „Norm", ihre Führungslinie, oder geht er wirklich in die Zeit ein, in dem Sinne, in dem die Schrift erklärt, das Wort sei Fleisch geworden? Tertullians Schwanken in dieser Frage schlägt sich in den zwei aufgewiesenen disparaten Textreihen nieder, die den Urstand unter so verschiedenen Blickwinkeln ins Auge fassen.

Wir untersuchen nun zwei Texte Tertullians. Zwar finden wir den Gedanken einer stetigen Entwicklung des Heilsgeschehens schon in den katholischen Schriften[45]. Entfaltet wird er jedoch erst in der montanistischen Periode Tertullians. Jetzt mußte nämlich die Berechtigung der neuen Prophetie vom Entwicklungsgedanken herauf gezeigt werden. So lesen wir in dem Büchlein über die Verschleierung der Jungfrauen:

„Wenn die Glaubensnorm auch unverändert bestehen bleiben muß, so lassen doch Zucht und Umgangsformen die Neuheit einer Korrektur zu; schließlich

---

[38] Prax 2 (CChr II, 1160—1161).
[39] Theodor Verhoeven, Studien over Tertullianus' Adversus Praxean. Amsterdam 1948, 110.
[40] Or 22, 8 (CChr. I, 270).
[41] Spect 2, 12 (CChr I, 229, 230).
[42] Hermog 11, 3 (CChr I, 406).
[43] Exh cast 13, 4 (CChr II, 1035).
[44] Mon 5 (CChr. II, 1234—1235).
[45] Z. B. 1 Uxor 2 (CChr I, 374—375).

wirkt die Gnade Gottes, sich steigernd, bis zum Ende... Deshalb hat ja der Herr den Parakleten gesandt, damit die Zucht vom Heiligen Geist, dem Helfer des Herrn, allmählich geleitet und gelenkt und zur Vollkommenheit geführt würde; die menschliche Unzulänglichkeit vermochte ja nicht, alles auf einmal zu fassen... nichts ist ohne Dauer, alles harrt seiner Zeit... Schau, sogar die Kreatur entfaltet sich langsam, bis sie Frucht tragen kann. Zuerst ist nur das Samenkorn da; aus dem Samenkorn entsprießt der Schößling, aus dem Schößling der kleine Baum. Dann wachsen Äste und Laub und werden kräftig; der ganze Baum entfaltet sich. Sodann erblickst du die schwellende Knospe, und aus der Knospe löst sich die Blüte, und aus dem Blütenboden erwächst die Frucht... So war auch die Gerechtigkeit am Anfang noch unvollendet (der Gott der Kreatur ist ja auch der Gott der Gerechtigkeit), ihr Wesen bestand in der Gottesfurcht; dann wuchs sie unter Führung des Gesetzes und der Propheten zur Kindheit heran, danach erblühte sie durch das Evangelium zum Mannesalter. Jetzt (aber) wird sie durch den Parakleten zur endgültigen Reife gebracht..."[46]

Wie im Bereich der Natur alles seine Zeit hat, so auch in der Offenbarung; keine Zeitspanne entzieht sich dem Wirken des Logos: alles ist in dessen Hand gegeben, „keinen Zeitraum läßt er aus. Denn nichts wird sein, wenn nicht durch die Zeit[47]". So verlaufen also Zeit und Heilsplan in der gleichen Richtung, beide sind miteinander verknüpft. Deshalb sagt Tertullian, der Logos sei in das *saeculum* herabgestiegen[48], also wirklich in die Zeit eingegangen. Der Plan zeichnet wohl die Struktur der Zeit, aber er verleiblicht sich auch in der Zeit[49].

In der montanistischen Schrift über die Einehe verfolgt nun Tertullian einen besonderen Zweck: er will die sittlichen und aszetischen Gebote des Montanismus den sittlichen Normen des Urstandes angleichen. Hierzu stellt er die These des *recursus* vom Ende zum Anfang auf; er schreibt über die Einheit und Unauflöslichkeit der Paradieseseehe:

„Wenn es so von Anfang an war, dann erkennen wir uns von Christus an den Anfang zurückgeführt. Deshalb soll heute der Mensch nicht trennen, was Gott von Anfang an verbunden hat: zwei zu einem Fleisch. Auch der Apostel sagt in seinem Brief an die Epheser, Gott habe bei sich den Ratschluß gefaßt zur Hinordnung der Fülle der Zeiten auf das Haupt, das heißt, alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus zum Anfang zurückzuführen. So hat der Herr die beiden griechischen Buchstaben, die Symbole des Anfanges und des Endes, die beide in ihm zusammenlaufen, gewählt; wie man von Alpha bis Omega zählt und wieder von Omega bis Alpha zurückzählt, auf dieselbe Weise wollte er zeigen, daß der Ablauf vom Anfang zum Ende und der Rücklauf vom Ende zum Anfang sich in ihm schneiden, so daß also jede Heilsveranstaltung in ihm endet, durch den sie auch begonnen wurde — durch das Wort Gottes nämlich, das Fleisch geworden ist. Daher soll sie ebenso enden wie sie angefangen hat. Und so wird in Christus alles zum Anfang zurückgerufen: der Glaube kehrt von der Beschneidung zur Unversehrtheit des Fleisches zurück, wie es am Anfang war; die Freiheit beim Genuß von Speisen und die Enthaltung von Blut allein, wie es am Anfang war; die Einheit der Ehe, wie es am Anfang war, und das Verbot der Scheidung, die es am Anfang nicht gab. Und schließlich wird der ganze Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er im Anfang war[50]."

Demnach muß also die in Christus vollzogene Neuschöpfung an den Anfang zurückgewendet werden. Im Logos als der Mitte des Geschehens konkretisiert sich der Prozeß der Rückwendung, denn die *dispositio* wird vom Sohn begonnen

[46] Virg vel 1, 4–7 (CChr II, 1209–1210).
[47] Prax 16, 2 (CChr II, 1181).
[48] Prax 16, 2 (CChr II, 1181).
[49] Prax 16, 3 (CChr II, 1181): *ad humana semper colloquia descendit ...ordinem suum praestruens ab initio semper, quem erat persecuturus in finem.*
[50] Mon 5, 1–3 (CChr II, 1234).

und vollendet. Die Schöpfung soll durch Christus zu ihrer ursprünglichen Schönheit redintegriert werden.

Zwar steht nach der Ansicht Tertullians, wie wir schon sahen, der Logos nicht über der Zeit; er ist ja in das *saeculum*, also in die geschichtliche Zeit, herabgestiegen. Die Konstruktion des „Zurückwendens" in Mon. 5 stellt jedoch die Virg. vel. gezeichnete gerade Entwicklungslinie in Frage. Während dort Plan und Zeitablauf eine fortlaufende Richtung darstellen, wird in dem zuletzt beigebrachten Text diese Einheit auseinandergerissen. Hier steht der Plan über der Zeit, er ist deren Norm. Die Führungslinie des Planes kann zurückgewendet werden — der Ablauf der Zeit nicht.

Es ergibt sich folgender Aufriß der tertullianischen Heilsplanlehre:

Urstand		*initium*	*integritas-infantia* Vollkommenheit-Kindstand	keine Scheidung keine 2. Ehe
Zeitalter des Gesetzes	—		—	Scheidung und 2. Ehe
Zeitalter Christi	*tempus expletum*	*finis*	—	keine Scheidung aber 2. Ehe
Zeitalter des Parakleten	*tempus collectius*		*maturitas* Vollkommenheit	keine Scheidung keine 2. Ehe

Aus diesem Aufriß wird ersichtlich: die Disparität der Aussagen über den Urstand droht die Einheit des Planes zu sprengen; diesem Befund entspricht die Unsicherheit in der Abgrenzung der Begriffe *imago* und *similitudo*[51], auf die noch zurückzukommen ist.

Wenn wir die „Dialektik" der Entwicklung vom Anfang zum Ende in Augenschein nehmen, dürfen wir eines nicht übersehen: man kann weder Justin noch Irenäus oder Tertullian den Blick für den organischen und im zeitlichen Nacheinander sich zeigenden Ablauf der einzelnen „Jetztmomente" völlig abstreiten. Diese Theologen sehen sehr wohl, daß alles Heilsgeschehen in der Zeit durch die menschliche Freiheit behindert oder unterstützt werden kann. In ihrer Polemik gegen die Erlösungslehre der Gnostiker waren sie gezwungen, sowohl die Freiheit des Menschen, sich seine eigene Heils- oder Unheilsgeschichte zu bereiten, zu verteidigen, als auch den Wert der Zeit zu unterstreichen, indem sie die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Heilswirkens in der Zeit aussprachen. Dieser Sachverhalt ist vor allem von Puech und Quispel erschöpfend dargestellt worden, wir brauchen deshalb bei ihm jetzt nicht zu verweilen. Unser Augenmerk gilt lediglich der konstruierenden Konzeption der *οἰκονομία*. Wir sehen hier den ersten spekulativen theologischen Versuch, das christliche Zeitverständnis systematisch zu erfassen. Dieser Versuch soll nun noch von einem anderen Gesichtswinkel aus betrachtet werden, von dem her sich die Eigenart der patristischen Auffassung von der Zeit als dem Bogen zwischen Anfang und Ende zeigt.

II.

Die Ökonomie des Bildes

Vor allem bei Irenäus und in Anlehnung an diesen auch bei Tertullian finden wir in der Lehre vom Menschen als Bild Gottes eine Bestätigung der bisher von uns nachgezeichneten „Dialektik" von Anfang und Ende. Es geht dabei um die von Irenäus in die Exegese von Gn 1, 26 eingeführte Unterscheidung zwischen

[51] Vgl. Heinrich Karpp, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955, 66 Anm. 2.

„Bild" und „Gleichnis", *imago* und *similitudo*. Diese Disjunktion ist die entscheidende Arbeitshypothese des Irenäus in seiner Lehre von der Heilsökonomie Gottes. Der Bischof von Lyon unterscheidet zwei zeitlich voneinander getrennte Momente im Werden des vollkommenen Menschen. Er spricht vom *primo plasmari* in der Schöpfung, und setzt dagegen das *communionem accipere* der Erlösung. Dabei geht es ihm nicht in erster Linie, wie man oft lesen kann, um eine Trennung des natürlichen und des gnadenhaften Bereiches; vielmehr geht es um die Feststellung zweier Stadien im Heilsplan. Wiederum begegnen wir also der Dialektik zwischen Urstand und Endstand. Es erscheint die gleiche Problemstellung, die wir schon im Vorausgehenden skizziert haben. Es wird erklärt, der erste Mensch im Paradies sei im Besitz der *imago* und der *similitudo* gewesen. Die *similitudo*, die Adam durch die Sünde verlor, werde nun durch die Erlösung zurückerstattet. So ist man einerseits bemüht, die Heilsgeschichte als eine stetige Entwicklung von der *imago* zur *similitudo* darzustellen. Andererseits findet sich aber daneben die Anschauung, die Wiederherstellung des paradiesischen Besitzes von *imago* und *similitudo* sei eine Rückkehr zum urständlichen Schöpfungszustand. Das heißt also, der Endstand wird als geschichtlicher Gegenpol zum Urstand aufgefaßt. Durch diese These wird der Entwicklungsgedanke zum zweiten Male in Frage gestellt. Geradlinig fortschreitende Entwicklung und zurückwendende Wiederherstellung sind die beiden Gedanken, die die frühpatristische Tradition zu vereinen bemüht ist — die sie aber nicht zu einen vermag. Harnack hat dieses Problem deutlich gesehen: „Das Christentum führt den Menschen in den Zustand einer begriffsmäßigen Vollkommenheit zurück. Dieser Zustand muß aber irgendwie bereits am Anfang vorhanden gewesen sein, da die Schöpfung vollkommen ist und da die Genesis lehrt, daß der erschaffene Mensch gut und im Stand der Seligkeit war. Andererseits kann er aber nicht perfekt gewesen sein, da die Vollkommenheit des Menschen nicht anders als durch die Freiheit zustande kommen kann. Das Problem spitzt sich hier zu einem vollkommenen Widerspruch zu . . . Der menschliche Anfangszustand muß dem Vollendungszustand kongruent sein, und er muß doch nur ein vorläufiger gewesen sein[52]." Nun kann zwar von einer „Kongruenz" im Sinne völliger Gleichheit nicht die Rede sein, da ja das Ende die Neuheit der Menschwerdung gebracht hat und deshalb ein qualitatives Mehr enthält. Die Vollkommenheit kommt auch nicht allein durch die Freiheit zustande, sondern durch ein Zusammenwirken der Freiheit mit der in der Geschichte wirkenden göttlichen Gnade. Schließlich kann man auch nicht von einem vollkommenen Widerspruch reden, da es sich um nichts anderes handelt als um zwei Gedankenreihen, die letztlich doch darin übereinkommen, daß alle geschichtliche Neuheit durch die Menschwerdung sich in der Zeit sichtbar gemacht hat. Insofern sind die Formulierungen Harnacks überspitzt. Aber sie geben deutlich dem Tatbestand Ausdruck, daß in der Heilsplanlehre das Gravitationsfeld der menschlichen Freiheit zu eng abgesteckt ist, und daß die typologische Vorbildung des Endes im Anfang das Nacheinander des zeitlichen Fortschreitens überdeckt. Auch Daniélou weist am Beispiel des Origenes darauf hin, daß die patristische Theologie nur langsam zu einem christlichen Zeit- und Geschichtsbegriff durchgestoßen ist und dabei Gefahr lief, den Neuheitscharakter der christlichen Botschaft „auszuhöhlen"; so hat für Origenes die Schöpfung von Anfang an in ganzer Vollkommenheit bestanden, und nach dem Fall mußte die Menschwerdung des Sohnes „das, was vorher schon gewesen ist, einfach wiederherstellen[53]".

Im letzten Teil unserer Darstellung müssen wir deshalb klären, wo die lateinische Tradition, auf der Augustinus fußt, sich von der irenäisch-griechischen, deren Charakteristikum die Konzeption der Einheit zwischen *initium* und *finis*

---

[52] Dogmengeschichte II[4] 135.

[53] J. Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955, 10.

ist, getrennt hat. Aus der Geschichte des Bildgedankens erhellt, daß der Bruch mit der griechischen Tradition durch den Afrikaner Tertullian erfolgt.

1. Irenäus

„Der Sohn Gottes, der die lange Linie des Menschengeschlechtes in sich selber rekapitulierte, brachte uns in der Zusammenfassung das Heil, damit wir das, was wir in Adam verloren hatten — nämlich nach dem Bild und Gleichnis Gottes zu sein — in Jesus Christus wiedergewännen[54]."

Der Mensch hat mit der Sünde die gnadenhafte Ausstattung seines Seins, die *similitudo*, die Ähnlichkeit mit Gott, verloren. Die bloße Bildhaftigkeit, die *imago*, die im Vernunftbesitz und in der Selbstverfügungsmächtigkeit besteht, verblieb ihm. Irenäus stellt nun die ganze Heilsgeschichte und das Wirken des Logos in der Geschichte als Gestaltung nach dem Bild und Gleichnis dar. Die Erlösung schenkt dem Menschen die Paradiesesausstattung zurück: „Am Ende bildeten die Hände Gottes (= der Sohn und der Geist Gottes) den vollkommenen Menschen, damit Adam nach dem Bild und Gleichnis Gottes (neu) geschaffen würde[55]".

Die Dynamik des Bogens vom Anfang zum Ende unterstreicht Irenäus, indem er erklärt, der Mensch sei nicht nur das Bild Gottes, sondern auch das Bild des Logos. Der Logos ist das Urbild, nach dem und auf das hin der Mensch erschaffen wurde in der Weise, daß der Logos von Anfang an dazu bestimmt war, Mensch zu werden und so die „Idee" des Menschen vollkommen zu verwirklichen. Die Geschichte zielt deshalb notwendig auf die Menschwerdung „am Ende" hin, „wenn anders die Schöpfung nicht auf halbem Wege stehen bleiben will[56]". So steht am Ende der Heilsentwicklung der Menschgewordene, „der den Plan unseres Heiles erfüllt[57]". In diesem Sinne kann gesagt werden, die Menschwerdung bringe die *plenitudo temporis*[58]. „Zur rechten Zeit" wird so die Zeit der adamitischen Verdammung beendet[59]. Die Folge ist, daß der Menschgewordene „am Ende auch die *similitudo* wieder sichtbar machte[60]". Anfang und Ende unterscheiden sich darin, daß der Endstand nicht etwa einen vermehrten Geist- oder Gnadenbesitz bringt, verglichen mit dem, den der Urstand aufwies; das Ende besteht in einer besser gesicherten Form des Geistbesitzes[61]. Während Adam, so erklärt Irenäus, den *perseverans spiritus* noch nicht besaß, erhält der Erlöste im *spiritus permanens* das ewige Leben zum Geschenk[62].

Mit der Rückerstattung der „Ähnlichkeit" ist das Ziel der göttlichen Heilsökonomie erreicht. Der durch das „Ende" eingeleitete Zeitraum zwischen Auferstehung und Wiederkehr Christi liegt schon nicht mehr im Brennpunkt des Interesses. Der Fortschritt des Erlösungsgeschehens bleibt zwar nicht bei der Inkarnation stehen; aber das eigentliche — von Anfang an geplante — Ende ist damit erreicht.

Harnack hat trotz vieler Verzeichnungen und trotz manch willkürlicher Interpretation der Texte diese Grundkonzeption altchristlichen Geschichts- und Zeitverständnisses sehr richtig aufgespürt. Er schreibt: „Wie diese historisierende Betrachtung von Irenäus selbst keineswegs rein durchgeführt worden ist, da sie um

[54] 3, 19, 1 (H 2, 95).
[55] 5, 1, 3 (H 2, 317).
[56] F. Boehringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Stuttgart 1873, 473.
[57] 3, 19, 2 (H 2, 95).
[58] 3, 17, 7 (H 2, 89).
[59] 3, 17, 7 (H 2, 88): *praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore.* — 3, 23 (H 2, 110): *(Dominum) adimplentem tempora eius (Adae) condemnationis.*
[60] 4, 52, 1 (H 2, 260): *in fine ipse ostendit similitudinem, Filius dei factus est homo...*
[61] 5, 16, 1 (H 2, 368).
[62] 5, 7, 2 (H 2, 338)... *per Spiritum semper permanentem habeant vitam...*

der menschlichen Freiheit willen eine konsequente Ausführung nicht vertrug... so ist sie auch im 3. Jahrhundert noch nicht zur Herrschaft gelangt[63]". Wir fügen hinzu: sie ist in den Raum der lateinischen Theologie überhaupt nicht definitiv übernommen worden. Das wird bereits deutlich an Tertullian, der mit seinen Schriften ja schon in das 3. Jahrhundert hineinragt.

2. Tertullian

In seiner Schrift über die Taufe erklärt der Afrikaner:

„Durch die Abwaschung der Sünden wird sowohl die Schuldverhaftung als auch die Strafe getilgt; damit wird der Mensch, der bis dahin nur Bild Gottes war, zur Ähnlichkeit mit Gott wiederhergestellt — die *imago* liegt in der Abbildhaftigkeit des Menschen, die *similitudo* in seiner ewigen Vollendung. Er empfängt nämlich jenen Geist Gottes, den er damals durch die Anhauchung Gottes empfangen hatte, der aber danach durch die Sünde verloren gegangen war[64]".

Klein ersieht aus diesem Text, daß Erlösung nach Tertullian „Rückkehr zum Urstand bedeutet[65]". Dagegen wollen d'Alès[66] und Ratzinger[67] aus ihm nur die Unterscheidung eines „natürlichen" und eines „übernatürlichen" Bildes erkennen. Das ist nur dann richtig, wenn man diese Unterscheidung als heilsgeschichtliche versteht, die an Hand des Bildbegriffes die Rezirkulation vom Ende zum Anfang und den Bogen vom Anfang zum Ende darstellen will. Zu dieser Interpretation sind wir berechtigt, da wir nachgewiesen haben, daß Tertullian den irenäischen Ökonomiebegriff übernommen hat. Innerhalb dieses Begriffsfeldes interessiert aber nicht in erster Linie eine gleichsam „kategorialanalytische" Distinktion von *natura* und *gratia*, obwohl diese natürlich in etwa mitgegeben ist. In erster Linie interessiert vielmehr die Zuordnung von Anfang und Ende, und innerhalb dieser Zuordnung wird das Verhältnis von *imago* und *similitudo* als einer „natürlichen" und einer „übernatürlichen" Bildhaftigkeit gesehen: die Taufe vermittelt die Rückkehr zum Anfang. Tertullian beruft sich in derselben Taufschrift auf die Tradition der griechischen Tauflehre[68]; in dieser Tauflehre wurde die Rückerstattung der Urstandsgnade ausdrücklich als „Wiedergeburt" erklärt[69]. Aus der Übernahme dieser „*rationes traditionis*" durch Tertullian erhellt, daß die Heilsplanlehre der Griechen mittels der Idee der Ökonomie „vom Bild zum Gleichnis" in die lateinische Theologie Eingang findet. Sie konnte sich aber hier nicht durchsetzen. Der Grund dafür liegt ebenfalls bei Tertullian.

Der Afrikaner führt die griechische Bildtheologie nicht weiter. Er übernimmt sie nur in der Schrift über die Taufe. Es überwiegen die Texte, in denen er *imago* und *similitudo* in eines setzt und damit auf die irenäische Disjunktion verzichtet. Es war notwendig, so argumentiert Tertullian gegen Marcion, daß der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis mit einem freien Willen und mit der Fähigkeit zur freien Selbstverfügung geschaffen wurde. In dieser Ausstattung liegt das Wesen des Menschen als *imago et similitudo Dei*[70]. Ganz klar wird es formuliert: „Keine

---

[63] Dogmengeschichte I⁴, 564.

[64] Bapt 5, 6, 7 (CChr I, 282).

[65] Tertullian, Christliches Bewußtsein und sittliche Forderung, Düsseldorf 1940, 152.

[66] La théologie de Tertullien, Paris 1905, 264.

[67] Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche, München 1954, 67 Anm. 5.

[68] Bapt 1, 1 (CChr I, 277).

[69] z. B. Irenäus, Erweis der apostolischen Verkündigung 3 (BKV Irenäus II, 585).

[70] 2 Marc 6, 3 (CChr I, 481): *Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei liberi arbitrii et suae potestatis institui.*

größere Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott ist am Menschen zu entdecken als die durch den Status der Freiheit gewirkte Ausprägung[71]". Die Freiheit ist die Seinsform des Menschen als Bild und Ähnlichkeit Gottes. Der Verlust oder die Wiedererstattung der *similitudo* liegen nicht im Brennpunkt des Interesses. Beide Bildbegriffe sind synonym, bezeichnen das freie Wesen des Menschen, das durch alle heilsgeschichtlichen Etappen unverändert bestehen bleibt.

Damit setzt Tertullian die Akzente der Erlösungslehre neu. Nicht mehr der Plan mit seinem Bogen vom Anfang zum Ende, das sich in der Menschwerdung darstellt, trägt den Akzent. In Anlehnung an die stoische Philosophie, von der Tertullian die Betonung des freien menschlichen Willens abliest, rückt der Einzelne und sein Tun in das Zentrum des Blickfeldes. Es ist auffallend, daß zwei geschichtliche Entwicklungslinien nebeneinander herlaufen: das Versiegen der Konzeption der Heilsökonomie vom Anfang bis zum Ende, und die Ineinssetzung der Begriffe *imago* und *similitudo*. Tertullian, Ambrosius, Tyconius, Augustinus — sie alle übernehmen die irenäische Disjunktion der zwei Bildbegriffe nicht. Bei ihnen gerät aber auch in zunehmendem Maße die Idee des konsequenten Heilsplanes vom *initium* zum *finis* in Vergessenheit. So kann jetzt der Einzelne betrachtet werden, gelöst aus der Klammer des Planes, mit seiner Freiheit, sich seine Zeit zu einer „eigenen" Geschichte zu gestalten. Nicht mehr um den Entwicklungsprozeß der ganzen Menschheit geht es, sondern um die Geschichte des einzelnen Menschen. Tertullian hat dieser neuen Sehweise den Weg geebnet, Augustin ist ihm in dieser Richtung gefolgt. Für die abendländische Theologie ist deshalb der Ausgangspunkt der Gnadenlehre nicht mehr die Rückerstattung der *similitudo* am Ende des Planes, in der „Fülle der Zeit".

Damit kommen wir zum Ende. Wir haben bei der Untersuchung des voraugustinischen Plandenkens nicht viel vom „Begriff" der Zeit gesprochen — einfach deshalb, weil dieser „Begriff" als solcher nicht diskutiert wird. Der Begriffsinhalt stand jedoch durchaus zur Debatte. Augustin ist keineswegs der erste Theologe, den das Problem der Zeitlichkeit beschäftigte. Er ist aber der erste — und dieser dogmengeschichtliche Befund bekräftigt die Bemerkung Husserls —, der sich endgültig vom ökonomischen Denken seiner Vorgänger distanziert hat. Nicht mehr das Geschehen am Menschengeschlecht, in seiner umfassenden Konsequenz, nicht mehr der straffe Bogen des Planes ist ihm wichtig. Aufbauend auf Tertullian vollzieht er eine revolutionäre Wendung: im Zentrum der Heilsgeschichte steht der Einzelne. An ihm „bricht" sich die Zeit. Der Plan, den Gott in der Zeit ausführt, ging in der irenäischen Konzeption über den Einzelnen hinweg. Für Augustin steht der Einzelne mitten im Zeitbezug. Im Bewußtsein zergliedert er „seine" Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Damit ist auch das Verhältnis von Zeit und Geschichte differenziert: Geschichte entsteht an der Freiheit und durch die Freiheit des Menschen. Wenn Augustin das individuelle Zeitbewußtsein aus dem Zeitstrom heraushebt, wenn er sagt, das Ich könne im Bewußtsein die Zeit messen und zergliedern, dann handelt es sich nicht nur um die Beschreibung eines psychologischen Vorgangs; vielmehr wird damit die Souveränität und die Freiheit gegenüber dem Zeitablauf herausgestellt. In der Reflexion kann der Mensch erkennen, daß an ihm Geschichte geschehen ist, und daß er selber geschichtlich wirken kann: „vergessend, was da hinten ist, sich ausstreckend, nicht nach dem, was künftig und vorübergehend ist, sondern zu dem, was vor ihm liegt", wie Augustin sagt[72]; in der „*intentio*" streckt sich der freie und personale Mensch nicht allein nach dem aus, was künftig ist, sondern nach dem personalen Gott: „Bis ich gereinigt durch das Feuer Deiner Liebe mich in Dich ergieße[73]".

---

[71] 2 Marc 5, 5 (CChr I, 480): *Nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam.*

Das frühchristliche Verständnis von Zeit und Geschichte beruht auf einer typologischen Denkform: es geht um die Entsprechung in den verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte. In der griechischen Theologie erhält diese Typologie durch Gregor von Nyssa ihre letzte und höchste Ausformung. Die lateinisch-abendländische Theologie hingegen setzt den Akzent auf den Einzelnen und seine ihm eigene Zeit. Sie richtet den Blick nicht zuerst auf die „Entwicklung" des Ganzen, sondern auf die frei gewirkte Geschichte, die gläubig oder ungläubig erfüllte Zeit des „Einzelnen".

[72] Conf XI, 29 (PL 32, 825).
[73] Ebd.

REZENSIONEN

Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testamentes. 2. Aufl., 8° (VIII u. 352 S.). Tübingen 1957, Mohr.

Cullmann bietet hier eine Lehre über Jesus den Christus ausschließlich auf Grund des NT, so ausschließlich, daß er jegliches Begriffsgut, wie es spätere Jahrhunderte zur Klärung mancher Teilprobleme herausgearbeitet haben, geradezu ängstlich vermeidet. Er sucht die Gedanken des Urchristentums dadurch zu erfassen, daß jene Titel, mit denen das NT Jesus bezeichnet, sofern dies nicht nur einmal im Vorübergehen geschieht, fast ausschließlich zur Grundlage wählt. Um eine klare Linienführung zu erzielen, ordnet er sie in ein christologisch-chronologisches Schema ein: I. Titel, die das irdische Werk Jesu betreffen: „der Prophet", „der leidende Gottesknecht", „der Hohepriester"; II. Titel, die auf seine zukünftigen Funktionen gehen: „der Messias" und „der Menschensohn"; III. solche, die sein gegenwärtiges Wirken betreffen, „der Herr" und „der Heiland", und IV. solche, die von seiner Präexistenz reden: „der Logos", „der Gottessohn" und „Gott". Das geschieht, wie gesagt, um die Mannigfaltigkeit der zu behandelnden Gesichtspunkte irgendwie zu ordnen, wobei er sich bewußt ist, daß nicht wenige dieser Titel über den Rayon hinausreichen, dem sie zugewiesen werden. Bei jeder dieser Christusbezeichnungen nimmt C. darauf Bedacht, ihre jeweilige Herkunft aufzuzeigen, sei es aus dem AT oder dem Judentum, aus den Qumrankreisen oder aus dem Hellenismus.

Im Brennpunkt steht bei C. das Werk, die Funktion, unter tunlichstem Ausschluß der Begriffe Sein, Wesen, Natur, Person; denn C. betrachtet nicht nur diese Termini, sondern auch die damit verbundenen Begriffe als unbiblisch. Man könnte also von einer dynamischen Christologie reden, im Gegensatz zur traditionellen statischen. Es ist zweifelsohne sein Verdienst, die Aussagen des NT als funktionelle Aussagen zu bewerten, denn das sind sie im allgemeinen, was bisher nicht immer gebührend in Betracht gezogen wurde. Im folgenden sollen die einzelnen Abschnitte nach ihrem Inhalt skizziert und gewürdigt werden.

I. 1. Jesus „der Prophet". Johannes der Täufer hat nach dem Johannesevangelium die Bezeichnung als „der" erwartete „Prophet" abgewiesen, wurde aber dann nach seinem Tode dessenungeachtet von seinen Schülern doch dafür ausgegeben. Jesus hielt man für „einen "Propheten, oder nach Mk 6, 14ff, wie C. meint, für „den" Propheten. Jesus jedoch betrachtete diesen Titel als zu unterwertig, um seine Rolle zu beschreiben, und teilte das Urteil der Menge nicht. Dessenungeachtet gehört nach Lk 24, 19; Apg 3, 22; 7, 37 die Bezeichnung Jesu als eines oder des Propheten zu den allerfrühesten Versuchen, seine überwältigende Erscheinung theologisch zu erfassen, was dem späteren häretischen Zweig der Judenchristen Anlaß bot, ihre Christologie auf diesen Begriff des Propheten aufzubauen.

I. 2. Jesus „der leidende Gottesknecht". Viel wichtiger als der Prophetenbegriff ist der aus den Ebed-Jahveh-Liedern geformte Titel „der leidende Gottesknecht" (S. 50—81)[1], mit dem Zentralgedanken des stellvertretenden Sühneleidens. Auf diesen Titel und seine Bedeutung für Jesus legt C. besonders großes Gewicht. Leider kann man sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß hier das meiste neben das NT gesprochen wird. Ist es auch nicht entscheidend, daß das zeitgenössische Judentum die beiden Ideen vom Messias und vom leidenden Gottesknecht nicht miteinander verbunden hat, so muß einen die Tatsache bedenklich machen, daß das NT Jesus nie den leidenden Gottesknecht nennt. „Knecht Gottes" heißt es dreimal in Apg (3, 13. 26 und 4, 27), aber eine Beziehung zu Is 53 tritt nicht zutage. Im Gegenteil weist der Eingang Apg 3, 13 und „dein Knecht David" (Apg 4, 25) auf eine andere Grundlage hin, eben auf David

[1] Is 42, 1—4; 49, 1—7; 50, 4—11; 52, 13—53, 12.

als den getreuen Knecht Gottes, natürlich nicht im Sinn von Is 53. Ebenso beachtenswert ist, daß in den Evangelien der Gedanke des Sühneleidens nicht mit dem Isaianischen Gottesknecht verbunden erscheint, wie überhaupt die Ebed-Jahveh-Stellen keine hervorragende Rolle spielen. Man mag in Mk 1, 11 Par. immerhin eine Anspielung auf die Einleitung zu den Ebed-Jahveh-Liedern (Is 42, 1) erkennen; in Mt 8, 16f wird Is 53, 4, in Mt 12, 17—21 Is 42, 1—4 auf Jesus angewendet, und in Lk 22, 37 bezieht Jesus Is 53, 12 auf sich. Aber nirgends, nicht einmal an der Lk-Stelle, erscheint der Gedanke des Sühneleidens. Eine Ausnahme macht vielleicht Jo 1, 29, wenn das „Lamm Gottes" aus Is 53, 7 abgeleitet ist. Das ist sehr wenig. Die Situation wird auch dadurch nicht besser, daß C., einer Tendenz der modernen Exegese folgend, von allen Stellen aus, wo vom Sühneleiden Jesu die Rede ist, Verbindungslinien zu Is zieht. Der Tatbestand zeigt eindeutig, daß dieser Begriff für Jesus und die früheste Tradition ihren Ursprung nicht im AT hat, sondern nur auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Die Ebed-Jahveh-Idee hatte im Quellgrund der Evangelien einen sehr untergeordneten Platz. Damit werden auch jene Beziehungen in Frage gestellt, die C. hin und hin zwischen den verschiedenen Titeln Jesu und der Ebed-Jahveh-Vorstellung zu entdecken glaubt.

Das Bild ändert sich nicht wesentlich, wenn man auch die Briefe des NT heranzieht. Am sprechendsten ist noch die Verwertung von Is 53 in 1 Pt 2, 22—24, wo jedoch der Titel „Knecht Jahvehs" nicht verwendet wird. Er fehlt übrigens auch bei Paulus, der nur in Röm 4, 25 auf Is 53, 4 anspielt, und vielleicht in 2 Kor 5, 21 auf Is 53, 9, was sehr zweifelhaft ist. Alles zusammengenommen spielt die Knecht-Gottes-Vorstellung im NT nicht entfernt jene Rolle, welche ihr C. mit vielen neueren Exegeten zuschreibt. Auf einen Einzelpunkt sei noch besonders hingewiesen. Ich kann mit C. nicht einig gehen in seiner Interpretation von Mk 1, 11, wo die Himmelsstimme an die Einleitung zu den Ebed-Jahveh-Liedern gemahnt. C. schreibt, Jesus habe „im Augenblick seiner Taufe das Bewußtsein erlangt, die Ebed-Jahwe-Rolle übernehmen zu müssen" (S. 65). Die vorhandenen Prämissen reichen zu dieser Folgerung nicht hin. Es scheint im Gegenteil, daß für Jesus die Erkenntnis seiner Aufgabe, das stellvertretende Sühnopfer der Menschen zu sein, und der Wille, sie auf sich zu nehmen, Anlaß und Antrieb waren, sich zur Johannestaufe einzufinden; die Himmelsstimme bedeutete dann für ihn die feierliche Billigung vonseiten seines himmlischen Vaters und damit eine Bestärkung in seinem heroischen Entschluß.

I. 3. Jesus „der Hohepriester". Hier bildet natürlich der Hebräerbrief die Grundlage der Ausführungen C. s. Darin finde ich besonders bemerkenswert, was C. über die echte Menschlichkeit Jesu zu sagen hat (S. 92—98), einen Punkt, den die Dogmatik nicht in allweg mit der nötigen Tiefe behandelt. Nicht ganz erschöpfend scheint mir die Frage beantwortet, wie weit sich Jesus selbst als Hohenpriester wußte. C. macht wohl deutlich, daß Jesus „zwar nicht den Titel, aber doch gelegentlich den Gedanken eines idealen Hohenpriesters ‚nach der Ordnung Melchisedeks' auf sich bezogen hat" (S. 87), dann nämlich, wenn er Ps 109 (hb. 110) auf sich anwendete (Mk 12, 35ff; 14, 62). Nach dem Hb liegt indessen eine Inanspruchnahme dieses Hohenpriestertums durch Jesus auch dann vor, wenn er sich als das freiwillige, d. h. sich selbst darbringende universale Sühnopfer bezeichnet.

C. weiß, daß nach katholischer Lehre die hl. Messe eine „Wiederholung" des Kreuzesopfers nur im Sinn einer „Gegenwärtigmachung" der Tat Christi ist. Aber er fragt, ob nicht auch so „das ἐφάπαξ des Hebräerbriefes verletzt" sei, „insbesondere dann, wenn man die Messe als ein ‚Opfer' bezeichnet" (S. 99). Das ist aber doch wohl nicht der Fall, wenn man in der Messe nicht „ein" Opfer, sondern „das" in symbolischer Darstellung vergegenwärtigte, wesentlich identische Opfer von Kalvaria sieht, wie dies ja nach katholischer Lehre der Fall ist. Ohne auf den Reich-

tum der hier einfallenden theologischen Gedanken einzugehen, sei auf einen Weg hingewiesen, der vielleicht auch von Cullmanns Standpunkt aus zum Verständnis des Meßopfers führt. Jesus ist und bleibt auch in seiner Erhöhung Hoherpriester. Zwar hat er den Opferakt für ein und allemal vollzogen; trotzdem bleibt nach Hb 8, 3 bestehen, daß die Hohepriesterfunktion ein προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας ist. Wie kann nun Jesus „Hoherpriester auf ewig" sein (H 6, 20), wenn er kein Opfer mehr darzubringen hat? Die Antwort wird aus Hb 7, 24f abzuleiten sein: „Er lebt immerfort (zur Rechten des Thrones Gottes im Himmel sitzend, Hb 8, 1), um für sie (die durch ihn zu Gott gelangen wollen) einzutreten". Dieses Eintreten bedeutet ein stetes Vergegenwärtigen des historischen Opferaktes vor dem Vater. Kann man Jesus verbieten, diese Vergegenwärtigung auch an den liturgischen Vollzug zu knüpfen, durch welchen die Kirche als sein mystischer Leib in Verbindung mit ihm das Andenken an sein aktuelles Sterben am Kreuz feiert, immer nachvollziehend, was er im Abendmahlssaale voraus vollzogen hat? Wo besteht da „die Gefahr eines Rückfalls auf die Stufe des alttestamentlichen Priestertums" (S. 99)?

II. 1. Jesus der „Messias". Als die in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich auf das künftige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel betrachtet C. „Messias" und „Menschsohn". Titel und Funktion des Messias werden ziemlich kurz behandelt. Jesus zeigte sich dem Messiastitel gegenüber sehr zurückhaltend; den politischen Gehalt der Messiasidee lehnte er ab, beanspruchte aber, Messias im Sinn des Mittlers zwischen Gott und Menschheit zu sein, indem er in sich die alttestamentliche Sendung des Volkes Israel verwirklichte (S. 127). Kaum mit Recht interpretiert C. Mk 14, 61 f Par. (S. 118—120) und Mt 16, 16—23 (S. 122—124) als völlige Ablehnungen des Messiastitels. „Du sagst es" (Mt 26, 64) wird bei Mk geradezu als „Ich bin es" gedeutet. Die Wendung ist kein Nein, und wenn sie schon kein offenes Ja ist, dann jedenfalls doch ein bedingtes. Wie in seinem Petrusbuch identifiziert C. auch hier die von Petrus in Mt 16, 16 im Wort „Du bist der Christus" ausgesprochene Idee mit der von Jesus in 16, 23 scharf zurückgewiesenen. Diese Identifizierung ist abzulehnen. Das Petrusbekenntnis (16, 16) stand in lobenswertem Gegensatz zu den Urteilen der Menge (v. 14) und entsprach den berechtigten Erwartungen Jesu, wie sie aus seinen beiden Fragen (v. 13. 15) erkennbar sind. Daher ist Mt 16, 16 nach Form und Inhalt am rechten Platz und eine Antwort positiven Inhalts, die Jesus nicht abweisen konnte. Sodann steht v. 23 in einem mit v. 21 deutlich anhebenden neuen Abschnitt, den auch Mk 8, 31 als solchen markiert, gehört also nicht in die engere Verbindung mit der Cäsareaszene. Wenn C. Mt 16, 22—23 als Höhepunkt der Cäsareaszene behandelt, verstößt das klar gegen den Text. Außerdem ergibt sich aus dem Parallelbericht des Mk, daß es beim Petrusbekenntnis (Mk 8, 29f) um die Messiasidee ging, bei dem scharfen Verweis Jesu an Petrus (Mk 8, 31—33) um die Menschensohnidee. Auch aus diesem Grund darf die Insinuation des Petrus (Mk 8, 32; Mt 16, 22) nicht als schlechthin sinngleich mit seinem Messiasbekenntnis hingestellt werden.

„Davidsohn" ist eine „Variante des Messiastitels" (S. 128). C. ist geneigt zuzugeben, daß die Familie Jesu ihren Stammbaum auf David zurückgeführt hat. Aus Mk 12, 35—57 Par. entnimmt er, „daß Jesus hier die Meinung bekämpft, als käme es beim Messias auf die fleischliche Abstammung an" (S. 133). Immerhin widerspricht die Stelle nicht der Auffassung, daß die Abstammung des Messias von David, der im AT grundgelegten Überzeugung weiter Kreise entsprechend, eine Vorbedingung für den Messias war, wenn sie auch nicht sein Konstitutivum sein konnte.

II. 2. Jesus „der Menschensohn". Dieser Abschnitt bildet so ziemlich das Herzstück des Buches (S. 138—198). Nach C. entnimmt Jesus die Selbstbezeichnung als „Menschensohn" aus Dan 7, 14, wo „Menschensohn" sowohl als kollektiver, wie als individueller Titel verstanden werden könne. Aus IV Esdr und Henoch

37–71 ergibt sich, daß esoterische Kreise nicht einen politischen Messias erwarteten, „sondern den ‚Menschensohn' von übernatürlich-himmlischer Art", „ein präexistentes Himmelwesen, das schon zur Urzeit im Himmel lebt, bevor es am Ende der Zeiten auf die Erde kommt" (S. 143). Warum dieses Wesen Menschensohn = Mensch heißt, läßt sich aus jüdischen Quellen nicht erklären (S. 144). C. führt diese Bezeichnung auf die Idee vom Urmenschen zurück, die man im alten Judentum in verschiedener Weise mit der Genesiserzählung über Adam auszugleichen versucht hat. Entweder verstand man unter dem Menschensohn „ein himmlisches Wesen, das — jetzt noch verborgen — erst am Ende der Zeiten auf den Wolken des Himmels erscheinen wird, um Gericht zu halten und das Volk der Heiligen zu verwirklichen" — so Dan, Henoch, IV Esdr — oder „einen idealen Himmelsmenschen, der mit dem ersten Menschen am Anfang identifiziert wird" — so Philo, die ps.-klement. Kerygmata Petru und späterer Rabinismus (S. 153). Jedenfalls stellt „Menschensohn" „im Judentum die stärkste Hoheitsaussage dar, die sich denken läßt" (S. 164). Hier hat C. ohne Zweifel vieles mit gutem Blick erkannt und systematisch zusammengeordnet. Aber die Einordnung, die er Daniel gibt, will nicht recht befriedigen. C. spricht zwar hier die Sprache der modernen Exegese, aber eben diese scheint mir am wirklichen Daniel vorbeizureden; man legt in Dan 7, 14 so viel hinein, als man herausholen möchte. Nun ist es zwar richtig, daß Jesus selbst sein berühmtes Menschensohnwort vor dem Hohenrat (Mt 26, 64 Par.) nach der Dan-Stelle geformt hat. Das bedeutet aber nicht, daß er es mit seinem ganzen Inhalt ohne jede Weiterbildung aus Daniel entlehnt hat.

Es sei darum die Frage gestattet: Was steht eigentlich in Dan 7, 14? Jedenfalls nicht die Bezeichnung „der Menschensohn". Es ist die Rede von einer Figur „wie ein Menschensohn" oder besser „wie ein Mensch". Sie repräsentiert das Volk der Heiligen und steht mit dieser Funktion sowohl in Parallele wie im Gegensatz zu den voraus erwähnten Tierfiguren. Das Gleichartige liegt darin, daß die Menschenfigur nur ein Symbol ist wie die Tierfiguren, weshalb es heißt „wie ein Löwe", „wie ein Panther", „wie ein Mensch". Der Gegensatz ist damit gegeben, daß die Menschenfigur, sofern der Mensch (nach Gn 1, 28) über allen Tieren steht, als Repräsentantin des Volkes der Heiligen dieses über die drei (vier) Reiche (vgl. Dan 7, 23) erhebt. Während die drei Tiergestalten unmittelbar Könige symbolisieren (7, 17), symbolisiert die Menschenfigur zunächst das Volk der Heiligen (v. 18. 27). Daß dieses wie alle Reiche und Völker doch wohl auch einen sichtbaren König habe, läßt sich in Analogie zur Deutung der Tierfiguren wohl denken, steht aber nicht im Text; von einem solchen König spricht der Verfasser des Danielbuches nicht, oder nur einschlußweise. Man mag immerhin Gründe haben zu postulieren, daß dieser Verfasser, als er die Menschenfigur erwähnte, zugleich auch an einen bestimmten, existierenden oder künftigen Menschen gedacht hat. Aber wer kann abschätzen, wie er ihn sich dann vorgestellt hat? Es ist sehr prekär, über diesen vom heutigen Exegeten postulierten und vom alten Verfasser von Dan 7 vielleicht oder auch wahrscheinlich gedachten Menschen Aussagen zu machen. Daher finde ich es zu gewagt, wenn C. im Danielschen „Menschensohn" eine bestimmte Verbindung mit dem Urmenschen erkennen will. Meistens wird in den Danieltext hineingelegt, was ausschließliches Gut der zeitlich bald anschließenden apokalyptischen Literatur esoterischen Charakters ist; Henoch und IV Esdr machen aus der Menschenfigur in Dan 7, 14 den verselbständigten, konkreten Menschensohn.

Welches immer der Ursprung der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" gewesen ist — wenn die Urmensch-Idee in ihr enthalten ist, muß von Fall zu Fall „Menschensohn" im Munde Jesu einen Gegensatz oder eine sonstwie bemerkbare Gegenüberstellung zu den andern Menschen besagen. Das ist aber, so weit ich erkennen kann, an keiner einzigen Stelle der Fall. Und wenn derartige Gegensätze oder Gegenüberstellungen in den „Menschensohn"-Selbstaussagen vorliegen, so verdanken sie diesen Charakter nirgends dem Terminus „Menschensohn",

sondern ausnahmslos den mit dieser Selbstbezeichnung verbundenen Aussagen. Die Probe ist leicht: Diese Aussagen bleiben in ihrer ganzen Wucht bestehen, auch wenn man „Menschensohn" wegdenkt oder durch ein „Ich" ersetzt. Überhaupt ist „Menschensohn" wenig geeignet, Jesus von andern Menschen abzuheben. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als „Mensch", oder unter Berücksichtigung der beiden Artikel (‚der' Sohn ‚des' Menschen) genau soviel wie „er, dieser Mensch". So sollte der Ausdruck wohl übersetzt werden. Für keine Hoheitsaussage, die Jesus von sich macht, liegt in „ihm, diesem Menschen" die Begründung. Im Gegenteil fragt man sich bis zum heutigen Tag, warum sich Jesus bei seinen Selbstaussagen, seien es Hoheitsaussagen oder Leidensweissagungen, „ihn, diesen Menschen" nennt. Die Hoheitsaussagen machen den Eindruck, daß sie zu gelten haben, trotzdem sich Jesus als „ihn, diesen Menschen" bezeichnet, ein Eindruck, den Jesus doch wohl beabsichtigte. Denn wie der aramäische Ausdruck „Menschensohn" = Mensch der gehobenen Redeweise angehört, verwendet auch Jesus die Selbstbezeichnung stets nur in feierlicher Rede.

Die Verwendung von „Menschensohn" zur feierlichen Selbstbezeichnung dürfte ihren Grund in einer Gegensätzlichkeit haben, zu deren Erkenntnis C. allerdings keinen Zugang hat, denn er will in seinem ganzen Werk die Frage nach Natur und Wesen prinzipiell ausgeschlossen wissen. Als ob das überhaupt möglich wäre. Die Frage nach der Natur Jesu pocht ebenso drängend an die Türe des Exegeten wie an die Türe jener, welche sein Wirken erlebt hatten: „Wer ist nur dieser, daß ihm Wind und See gehorchen?" (Mt 4, 41; Mt 8, 27 hat ποταπός: „von welcher Beschaffenheit"). Daß Jesus Mensch sei, bezweifelte niemand. Und so wurde, offenbar von Jesus beabsichtigt, durch seine häufige Selbstbezeichnung als „er, dieser Mensch" die Frage angeregt, weshalb er denn sein Menschsein so betone. War es für ihn nicht selbstverständlich? Oder barg sich in ihm hinter seiner Menschennatur nicht noch etwas anderes? Das heißt aber: Jesus sprach von sich als von „ihm, diesem Menschen" in der Absicht, die Aufmerksamkeit über seine Menschennatur hinaus auf seine Gotteswürde und -Natur zu lenken. Diese Gedankenlage dürfte allen Menschensohnstellen gerecht werden.

Die Frage nach der Herkunft von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist damit allerdings nicht gelöst. Unmittelbar aus Daniel kann diese Selbstbezeichnung nicht genommen sein, weil sie nicht dort steht. Erst aus der feierlichen Erklärung vor dem Hohenrat (Mk 14, 62 Par.) wird eine Beziehung auf Dan 7, 14 erkennbar. Sie ist nur indirekt, sofern sie eine bestimmte Interpretation der Stelle durch Jesus voraussetzt. Als Selbstbezeichnung schuf Jesus den Ausdruck selbst, mit oder ohne Abhängigkeit von Henoch-Kreisen. Die Verbindung mit Dan 7 ist somit locker, was es Jesus möglich machte, Danielsche Gedanken zu übergehen, oder eigene, in Dan nicht vorhandene, mit der Selbstbezeichnung zu verbinden (vgl. hiezu auch Cullmann S. 162). So fehlen der Selbstbezeichnung Jesu alle politischen Gedanken, aber auch die Vertauschbarkeit des Ausdrucks für eine Kollektivbedeutung.

Ich vermag nicht zu erkennen, auf welche Gründe hin C. feststellen zu können glaubt, daß „Menschensohn" „im Judentum die stärkste Hoheitsaussage darstellt, die sich denken läßt" (S. 164). In den rabbinischen Schriften fehlt der Ausdruck als Hoheitsbezeichnung durchweg, in den Apokryphen ist er bisher nur in zwei Werken gefunden worden, die einer besonderen Geistigkeit dienen, wie sie die Mönche von Qumran besaßen; aber in deren eigenen Schriften war der Ausdruck bisher nicht zu finden. Wenn Jesus den Ausdruck nicht aus Daniel entlehnen konnte, weil er nicht dort steht, hat er ihn aus Henoch oder seinem Kreis entlehnt? In diesem Fall ließe sich denken, daß er ihn als Hoheitsaussage gefaßt hat. Aber dann mußte das Wort in diesem Sinn doch wohl auch den Jüngern bekannt sein, und das war sicher nicht der Fall. Sonst wäre einfach nicht erklärlich, weshalb sie ihn, vom Stephanuswort Apg 7, 56 abgesehen, nicht ein einziges Mal im Eigengebrauch zur Bezeichnung ihres Meisters und Herrn verwendet

haben. Diese harte Tatsache dürfte schon an sich C.s Auffassung widerlegen. Für diese Folgerung läßt sich auch ein Schluß aus der Offenbarung des Johannes ziehen. „Der Menschensohn", wie Henoch den Ausdruck verwendet, müßte sich doch trefflich für seine apokalyptischen Bilder und Gedanken geeignet haben, zumal er ihn bereits als Hoheitsbezeichnung in früheren apokalyptischen Schriften vorfand. Statt ihn in gleichem Sinn auszuwerten, spielt Johannes lediglich auf die Danielstelle an „gleichwie ein Menschensohn" (Apok 1, 13; 14, 14), was nahelegt, daß auch er „Menschensohn" im Sinne C.s nicht gekannt hat.

Anders, wenn das Wort, wie oben gesagt, das Menschsein Jesu bezeichnet mit einem stillen Gegensatz zu seiner Gotteswürde. Von dieser Deutung aus versteht man, weshalb die Urtradition es von sich aus nicht verwendet hat. Jesu Menschsein stand erst mit dem später auftretenden Doketismus zur Debatte, sonst gab es für die Urkirche absolut keinen Anlaß, es zu betonen. So oft hingegen Jesus mit dem feierlichen „er, dieser Mensch" auf seine Niedrigkeit hinwies, geschah es, um die Zuhörenden zu ermahnen, an dieser Niedrigkeit keinen Anstoß zu nehmen, sondern an das Höhere in ihm zu glauben, auf Grund dessen er seine Hoheitsansprüche erheben durfte — trotz seines Menschseins. Trotz seines Menschseins durfte er beanspruchen, der ewige König und Richter zu sein. Seine Menschennatur verbarg eben ein großes Geheimnis, das ihn nach Natur und Würde über all das Hinfällig-Menschliche an ihm wesentlich hinaushob, seine Gottnatur. Wie sie einerseits durch die Hinfälligkeit seiner sichtbaren Menschennatur keine Einbuße erlitt, ließ sie andererseits erahnen, wieso sich Jesus als diesem einen Menschen für die Zukunft Übermenschliches zusprechen durfte. Dieser letzte Punkt ist es, der seine hoheitsvollen Menschenaussagen mit Dan 7, 14 verband und zugleich das Verständnis dieser Stelle vertiefte.

Ein weiteres Bedenken meldet sich bei Cullmanns (und anderer) Behauptung, Jesus habe in Mk 8, 29—31 und 14, 61f den Messiastitel durch den Menschensohntitel ersetzen wollen (S. 120—123). Formal geschieht dies jedenfalls an keiner der beiden Stellen, denn das Nacheinander ist an sich noch keine Verdrängung. Der Umstand, daß Jesus sowohl auf das Messiasbekenntnis des Petrus wie auf die Messiasfrage des Kaiphas hin je eine Aussage über sich als „ihn, diesen Menschen" macht, heischt eine andere Begründung. So lobenswert es war, daß ihn Petrus trotz des auf ihn einwirkenden gegenteiligen Masseneinflusses der Umwelt als Messias bekannte, mußte Jesus doch versuchen, seine sehr ungeklärte Auffassung vom Messias richtigzustellen: Ich bin zwar der Messias, aber nicht wie du meinst; meine menschliche Niedrigkeit führt mich zuerst ins Todesleiden, ehe ich als Messias herrschen kann. In der Gerichtsszene vor Kaiphas geht es Jesus ums Ganze: Kaiphas und der Hoherat sollen wissen, wen sie vor sich haben. Treu seiner Aufgabe tritt Jesus vor ihnen nicht aus seiner Niedrigkeit heraus, bezeugt aber feierlich, daß „er, dieser Mensch" trotz seiner Niedrigkeit ihr göttlicher Richter sein werde. Darum hat „er, dieser Mensch", auch hier, ebenso wie im Falle des Petrusbekenntnisses, nicht die Funktion, die Messiaswürde von sich abzuweisen, die er vielmehr, richtig verstanden, also mit Reserve bejaht, sondern vielmehr seiner Umgebung eine Korrektur ihrer Messiasvorstellung zu bieten. Allgemein darf gelten: Sooft sich Jesus als Menschensohn bezeichnete, gab er zu erkennen, daß er sich des Scandalums sehr wohl bewußt war, welches für seine Umgebung mit seiner menschlichen Niedrigkeit verbunden war, und daß ihm diese auffallende Selbstbenennung eben durch das Auffallende daran als Mittel diente, auf das Höhere in ihm aufmerksam zu machen. Freilich setzte er dabei voraus, daß man solche Sebstaussagen nicht aus dem Zusammenhang mit seinem Lehren und Wirken herausriß, sondern in ihrem Licht erwog. Stets regte er die Frage an: „Wer ist denn dieser ?[2]"

[2] Die Frage Jo 12, 34 gehört in einen anderen Gedankenablauf, der unser Thema nicht berührt.

Durch unsere Deutung des Menschensohns als Selbstbezeichnung Jesu erweisen sich natürlich alle Schlüsse als hinfällig, die C. aus der Verbindung Menschensohn-Urmensch zieht: daß „der Menschensohn" eine Hoheitsbezeichnung sei, daß er sowohl Individual- wie auch Kollektivbedeutung habe, daß mit diesem Titel der Gedanke der Stellvertretung verbunden sei. Daran ändert auch ein Vergleich mit dem Ebed Jahveh nichts: „In beiden Begriffen kommt eine Vielheit in dem Einen zur Darstellung" (S. 164). Das gilt von den beiden auf die Erlösung tendierenden Größen des Urmenschen und des Gottesknechtes, nicht aber von der Selbstbezeichnung Jesu als dieses einen Menschen. Denn, wie schon bemerkt, stellt sich damit Jesus nirgends in Gegensatz zu den übrigen Menschen. Daß der Repräsentationsgedanke sonst in der biblischen Theologie eine bedeutende Rolle spielt, soll damit keineswegs in Abrede gestellt werden. Mit „dem Menschensohn" ist auch nicht gegeben, daß im NT zum überkommenen Begriff des Urmenschen der Gedanke „einer Inkarnation des Himmelsmenschen" hinzugetreten sei.

Die volle Entfaltung gewinnt die Urmensch-Menschensohn-Hypothese Cullmanns indes im Abschnitt „Paulus und der Menschensohnbegriff" (S. 169–186). In 1 Kor 15, 45–47 sieht C. zwar eine Polemik gegen Philo, glaubt aber, Paulus übernehme dabei vom Alexandriner doch „die Spekulation über den Himmelsmenschen", den er dann mit Jesus von Nazareth identifiziert. Aber anders als Philo sieht Paulus im Himmelsmenschen nicht „den ersten Menschen bei der Schöpfung", Adam; „der ideale Himmelsmensch, der vollkommene Prototyp des Menschen, gehört überhaupt nicht in den Genesisbericht von der Schöpfung des Menschen hinein" (S. 172), denn er ist als präexistent gedacht, also als schon vor der Schöpfung existierend (S. 173). Gemeinsam haben Adam und der Himmelsmensch die Aufgabe, Gottes Ebenbild zu sein. Allein „Adam ist dieser Mission untreu geworden; er hat gesündigt, und in seinem Gefolge ist die ganze Menschheit sündig geworden, d. h. nicht mehr Ebenbild Gottes. Nur einer macht eine Ausnahme: der Himmelsmensch, der zwar am Anfang schon existierte, nicht aber auf der Erde war, sondern als inkarnierter, irdischer ‚Mensch' erst viel später gekommen ist, um die Sünde Adams wieder gut zu machen" (S. 174). Hier sieht C. wiederum den Menschensohn- und den Ebed-Jahveh-Begriff miteinander verbunden: „Beiden Begriffen ist der Gedanke der Stellvertretung gemeinsam. Die Vorstellung vom ‚Himmelsmenschen' setzt ihn durchaus voraus und fußt geradezu auf ihm. Es ist ja dem Himmelsmenschen aufgetragen, die Menschen zu erlösen... Adam, der erste Mensch, der Repräsentant aller, hat gesündigt, und Sünde verlangt im Hinblick auf die Erlösung Sühne. Der Himmelsmensch, der göttliche Prototyp der Menschheit, muß daher selbst in die sündige Menschheit eingehen, um sie von ihren Sünden befreien zu können" (S. 176).

So die auf 1 Kor 15, 45–47 und Röm 5, 12ff fußende Spekulation Cullmanns, schwerlich die des Apostels selbst. Denn indem C. die paulinischen Aussagen ins Urmensch-Schema einspannt, schreibt er dem Apostel allerhand Erstaunliches zu: Der Ur- oder Himmelsmensch ist Mensch und doch nicht erschaffen; er ist als vor aller Schöpfung existierend unerschaffen und doch wesentlich auf die Schöpfung ausgerichtet, eben weil „geradezu auf dem Gedanken der Stellvertretung fußend"; obwohl er Mensch ist und vor Adam existiert, heißt doch Adam der ‚erste' Mensch; beide haben die gleiche Aufgabe, die sie offenbar eine Zeit lang nebeneinander erfüllen, Ebenbild Gottes zu sein, *par nobile fratrum*, bis Adam fällt. Freilich wird Adam für die Frist, die zwischen seiner Erschaffung und seinem Fall verstreicht, nicht klassifiziert — er ist in dieser Periode weder Himmelsmensch noch sündiger Mensch. Der Himmelsmensch wird später „inkarniert" und so „Mensch" nach Art des sündigen Menschen. Das alles erscheint mir höchst erstaunlich, wenn ich überhaupt C.s Gedanken halbwegs richtig aufgefaßt habe. Wie kann ein Wesen — oder ist es nach C. überhaupt kein Wesen? — vor aller Schöpfung existieren und gleichzeitig seinem innersten Sein nach auf die Erlösung

der gefallenen Menschheit hingeordnet sein? Was vor der Erschaffung war, ist notwendig unerschaffen, also ewig existierend, und das ist nur Gott; er allein hat keinen Schöpfungsanfang. Ferner: Die Erlösungsaufgabe setzt mit voller Evidenz zwei Kontingenzen voraus. Gott erschuf nicht mit innerem Zwang, die Kreatur trat als kontingentes Wesen ins Dasein. Der Mensch wiederum ist von Gott nicht erschaffen worden, damit er sündige; er wurde Sünder durch seine kontingente Willensentscheidung. Nur diese beiden Kontingenzen vorausgesetzt konnte der Urmensch auf die Erlösung ausgerichtet sein. Wie kann göttliches Sein im Grunde vom zufälligen Geschaffenen abhängig sein?

C. spricht von dem Urmenschen, nennt ihn Himmelsmenschen, göttlich, sogar Gottmenschen. Wie kann, was ungeschaffen ist, die Eigenart des Menschen an sich haben, der als solcher doch in allweg die Merkmale des Geschaffenen an sich trägt? Vor allem aber: Wie kann ein Mensch, der nicht zugleich Gott selbst ist, den Menschen erlösen? Die Äußerungen des NT lassen uns über die Erlösung nicht im Zweifel: Das Verbum des Vaters, das als vom Vater verschiedenes Ich oder Person vor uns steht und doch die eine Gottheit ist wie der Vater, wurde inkarniert, so daß es in einer Person Gott und Mensch war, uns gleich als Mensch, aber als Gott mächtig, uns zu erlösen, d. h. mit sich und durch sich mit dem Vater zu verbinden. C.s Urmensch-Menschensohn-Deutung scheint mir jede Erlösung unmöglich zu machen. Der Preis, den er dafür verlangt, daß man Paulus von der Urmenschenlehre aus verstehe — das gilt auch von Phil 2, 5—11 (S. 178 bis 185) — ist zu hoch.

III. 1. Jesus „der Kyrios". Im dritten Teil folgen zwei „auf das gegenwärtige Werk Jesu bezügliche" Titel, die Gegenwart von uns aus gerechnet. Als „Herrn" muß schon die aramäische Urgemeinde Jesus bekannt haben, nicht vom orientalisch-hellenistischen Synkretismus, sondern von der atl. liturgischen Gottesbezeichnung Adon-Kyrios her; Zeuge dafür ist die Formel *marana tha* (S. 215). Der Glaube an die Auferstehung Jesu hatte die (Nah-)Erwartung seiner Wiederkunft zur Folge und die Auffassung der Gegenwart als der Zeit der Erfüllung. In dieser mußte der Auferstandene bereits seine bestimmte Funktion (gegenüber seiner Kirche) ausüben: die Funktion der Leitung als Kyrios. Nach C. ist die Liturgie die Wiege des Kyriosglaubens (S. 213—221). Aus dem Anrufen Jesu als Herrn ist das Bekenntnis „Kyrios ist Jesus" entstanden (vgl. Röm 10, 9; Phil 2, 9; 1 Kor 12, 3). Eine Variante dazu bildete die Bezeichnung Jesu als „König" (der Könige, Apk 17, 14). Theologisch gesehen ist Kyrios der Ausdruck der Herrschaft, die sich zunächst auf die Kirche, dann von ihr als dem Zentrum aus auf alle Gebiete der Schöpfung erstreckt mit Ausnahme von „Fleisch" und „Tod" (S. 235). Allerdings dauert diese Herrschaft nur bis zur Wiederkunft Christi (S. 231—234), dann hören Kirche und Herrschaft Christi auf und werden durch das Reich Gottes ersetzt. Obwohl der Titel Kyrios so wie alle andern Titel primär Funktionen Jesu aussagt, drängt er C. doch zu einer Konzession, etwas über Jesu Natur zu sagen: Der Glaube an die Überhöhung Jesu (Phil 2, 9) wurde der Anfang des Glaubens an die Gottheit Jesu (S. 241—244); denn Gottheit ist primär kein Funktionsbegriff.

Zu diesem Abschnitt seien zwei kritische Bemerkungen verstattet. Ob die Liturgie solchen Einfluß genommen hat auf die Ausgestaltung des Glaubens, wie C. mit vielen andern Exegeten annimmt, ist denn doch etwas zweifelhaft. Liturgie beruht auf dem Glauben als dessen symbolischer Ausdruck. Das gilt gerade auch im vorliegenden Fall. Der Anruf *marana tha*, wie ihn C. faßt, setzte den Glauben an Jesus als den Kyrios (und manches andere) voraus, produzierte ihn nicht. Das gilt von allen kultischen Akten. Zudem wird in diesen Aus- oder Anruf merkwürdig viel hineingelesen. Es ist völlig unbewiesen, daß die *marana-tha*-sagenden Christen irgend ein „Erlebnis" des kommenden Kyrios *hic et nunc* erwarteten, wenn es nicht die Teilnahme an der Eucharistie war. Alles weitere wäre zu beweisen.

Der andere Punkt, der stutzig macht, ist C.s Ansicht, die Herrschaft Christi sei zeitlich begrenzt, während der Engel Gabriel im Kindheitsbericht Maria gegenüber behauptet: „Seiner Herrschaft wird kein Ende sein" (Lk 1, 33). Wird Gott der Vater zuerst den Kyrios Jesus für eine Zeit lang auf den Thron zu seiner Rechten setzen und ihm dann den Thron entziehen? — ein unvollziehbarer Gedanke. Oder absorbiert er letzten Endes den Kyrios, wie C. später behauptet? Wir werden auf diesen Punkt unten zu sprechen kommen. — Im übrigen finde ich die „kosmische" Herrschaft Christi, wie sie auch C. vertritt, als unbiblisch, vorausgesetzt, man fasse „kosmisch" in umfassendem Sinn, so daß alle Wesen, lebendige und leblose, darunter begriffen werden. Wenn man nämlich die hier einschlägigen *πάντα*-Stellen bei Paulus in ihrem Zusammenhang mit dem Kontext betrachtet, geht es ihm ausnahmslos nur um die geschaffenen Intelligenzen.

III. 2. Jesus „der Heiland (*σωτήρ*)". Wenig erfahren wir über Jesus, sofern er in der Schrift als „Heiland" bezeichnet wird. Auch dieser Titel ist nicht hellenistisch, sondern ein Gottesprädikat des AT, auf Jesus übertragen. Er ist Erlöser von Sünde und Tod. Auch dieser Titel resultiert aus der Erkenntnis, daß Jesus zum Kyrios erhöht worden ist. Aus Phil 3, 20 läßt sich erkennen, daß diese Bezeichnung Jesu vorpaulinisch ist; doch hat sie das aramäische Christentum nicht verwendet, denn es kannte ihren Inhalt und wußte, daß er formal gleich war dem Namen Jesus (Mt 1, 21). Immerhin ließe sich fragen, ob nicht *goel* hätte verwendet werden können.

IV. 1. Jesus „der Logos". Mit besonderem Interesse wenden wir uns dem letzten Abschnitt zu, in welchem C. jene Titel Jesu behandelt, die sich auf seine Präexistenz beziehen. Mit „Logos" will Johannes „die offenbarungsgeschichtliche Einheit des inkarnierten und des präexistenten Jesus" (S. 264) zum Ausdruck bringen, wobei allerdings nicht deutlich wird, wie man sich nach C. die Präexistenz Jesu als Jesus denken soll. Der Logos ist ferner das, was er bringt, „die endgültige Offenbarung Gottes" (S. 267). Johannes beginnt in 1, 1 mit dem ersten Wort der Genesis. Das besagt, daß das schaffende Wort Gottes „das gleiche ist wie das, welches in Jesu Leben zu uns spricht", weswegen Schöpfung und Leben Jesu in die nämliche Kategorie von „Wort" und „Offenbarung" gehören (S. 269). „Der Logos ist Gott in seiner Offenbarung" (S. 272), er ist „der sich offenbarende, der sich mitteilende Gott, weil er Gott in seinem Handeln ist". Darum meint C., könne „dem Wesen des neutestamentlichen Logos gemäß eigentlich gar nicht von ihm geredet werden abgesehen vom Handeln Gottes" (S. 273). „Vom Sein des Logos" lasse sich nur sagen, „was im Prolog steht: er ist im Anfang bei Gott, und er ist Gott — mehr nicht" (ebd.) In diesen beiden Sätzchen sieht C. eine Paradoxie: der Logos ist mit Gott identisch, und der Logos ist mit Gott nicht identisch (S. 272f, ebenso S. 316f).

Trotz der dezidierten Sprache, mit der C. „alles abstrakte Spekulieren über die ‚Naturen' Christi", die Arbeit von mehr als anderthalb Jahrtausend, als ein „nutzloses Unterfangen" erklärt (S. 273), wollen diese seine Ausführungen zu Jo 1, 1 nicht befriedigen. Die vier kurzen Sätze sind nicht nur „gleichsam als Randbemerkungen einige Aussagen über das Sein des Logos" (S. 271), denn sie stehen am Anfang, ehe über das Handeln Gottes und seine Offenbarung nach außen die Rede ist. Um ihre ganze Fülle zu fassen, gehört ein richtiger Begriff von Gott als Ausgangspunkt dazu. Es schiene also richtiger, zuerst die Seinsgedanken, die Jo 1, 1 enthält, herauszuarbeiten, und dann mit einem wirklich johanneischen Logosbegriff an die Deutung der nachfolgenden Funktionsaussagen heranzugehen. Das Paradoxon, mit dem uns C. abfindet, schwindet sofort, sobald man in v. 1c *θεός* als emphatisch vorangestelltes Prädikatsnomen betrachtet und sich den Unterschied vor Augen führt zwischen *θεὸς ἦν ὁ Λόγος* und *ὁ θεὸς ἦν ὁ Λόγος*. Über das Schwinden des Unterschiedes zwischen Gott und dem Logos wird später noch einiges bemerkt werden müssen.

IV. 2. Jesus der „Sohn Gottes". Gleich zu Beginn seiner Ausführung über diesen Titel Jesu warnt uns C. davor, den ersten Christen oder gar Jesus selbst die Absicht zuzuschreiben, sie wollten mit ‚Sohn Gottes' „etwas über die Substanzgleichheit Jesu mit dem Vater aussagen" (S. 276). C. stellt dann fest, daß das Gottessohn-Bewußtsein Jesu nach den Synoptikern etwas Einzigartiges darstellt (S. 280–284), das sich aus dem vorchristlichen inner- und außerjüdischen Gedankengut nicht erklären läßt. Da der Titel „Gottessohn" keinen messianischen Charakter hatte, konnte der Messiasglaube auch nicht zum Gottessohnglauben führen; sein Ursprung muß in entsprechenden Äußerungen Jesu gelegen haben. Jesus hat den Titel ‚Gottessohn' „nicht gescheut", aber selten gebraucht (S. 288). Als Gottessohn erlebte er ständig sein Einssein mit dem Vater. Dieses besagt „die restlose Willenseinheit mit dem Vater, die sich im Gehorsam gegen den göttlichen Plan äußert" (S. 288), „die völlige Offenbarungserkenntnis, die sich ihm als einzigartiges Erkanntsein seiner selbst durch den Vater kundtut" (S. 288f), und das Handeln Gottes, „nicht nur durch ihn, sondern mit ihm" (S. 289). Diese Willenshaltung verbindet die Sohn-Gottes-Idee mit der Ebed-Jahveh-Idee (S. 290). Aus dieser Verbindung folgt, daß „für den synoptischen Gedanken des einzigen Gottessohnes neben der Hoheit tatsächlich der Gehorsam das konstruktive Element bildet" (S. 290).

Den Glauben der Urchristenheit an Jesus als Sohn Gottes kennen wir aus Apg 8, 37 (krit. unsicher), aus 1 Jo, Hebr 4, 14 und Röm 1, 3, Stellen, an denen eine ältere Formel verwendet wird. Aus Röm 8, 32 schließt C.: „Gottes Sohn sein, heißt leiden und sterben" (S. 299). Besonders wichtig ist 1 Kor 15, 28. Nach dieser Stelle bedeutet Gottes Sohn „Heilshandeln Gottes, Gehorsam bis ans Ende". In diesem Vers „liegt der Schlüssel für alle neutestamentliche Christologie. Vom Sohn zu sprechen hat überhaupt einen Sinn nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln Gottes, nicht auf das Sein Gottes. Gerade deshalb aber sind in diesem Handeln Vater und Sohn wirklich eins. Wie vom Logos, so können wir jetzt auch vom „Gottessohn" sagen: er ist Gott, insofern sich Gott im Heilsgeschehen offenbart" (S. 300). C. ist sich hierin konsequent. Aus der Gleichung: Sohn Gottes = Gott als sich Offenbarender, folgt, daß der Sohn Gottes „aufgeht in Gott, wenn einst das Heilsgeschehen an sein Ziel gelangt sein wird" (S. 313); denn dann ist Gott „Alles in allem" (1 Kor 15, 28 Ende) — "und es hat keinen Sinn mehr, zwischen dem Vater und seinem Offenbarungswort (d. h. dem Logos = Sohn Gottes) zu unterscheiden" (S. 275), vielmehr kommt es zum „völligen endzeitlichen Aufgehen des Sohnes im Vater" (S. 254). Das ist Cullmanns Exegese des Pauluswortes: „Wenn ihm (dem Sohne Gottes) alles unterworfen ist, dann wird sogar der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit ὁ θεός alles in allem sei" (1 Kor 15, 28; vgl. S. 254). Mit Außerachtlassung der üblichen Übersetzungs- und Interpretationsregeln deutet C. „sich unterwerfen" als ein „Aufgehen" im Vater, so daß vom sich Unterwerfenden nicht mehr die Rede sein kann. Man sollte wirklich nicht darauf hinweisen müssen, daß zur Unterwerfung und zum Zustand des Unterworfenseins zwei verschiedene Personen gehören, der sich Unterwerfende, und dann der, dem er sich unterwirft und dem er unterworfen bleibt. Mit der Wahl des Wortes ὑποτάσσεσθαι schließt Paulus formal implicite aus, was C. behauptet.

Hat C. übrigens seine Deutung des Titels „Sohn Gottes" zu Ende gedacht? Ich muß hier einen Punkt erwähnen, auf den noch zurückzukommen sein wird: die Bindung der Christologie an die Titel. An ihr mag es liegen, daß C. die christologische Tragweite von Stellen wie Lk 23, 43 und Phil 1, 23 entgangen ist. An der ersten Stelle verheißt der Gekreuzigte dem Schächer den Trost: „Wahrlich, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein", und an der anderen Stelle empfindet es Paulus als höchst begehrenswert, „aufgelöst und mit Christus zu sein". Dieses Mit-Christus-Sein stellt somit einen besonderen Zug am eschato

logischen Glück derer dar, die als „Söhne Gottes" in die Ewigkeit eingehen. Ginge es nach C., so wäre es mit diesem Glück des persönlichen Zusammenseins mit unserm verherrlichten Herrn Jesus Christus einmal aus, dann nämlich, wenn er sein Eigensein, oder falls C. ein solches nicht anerkennen will, seine relative Selbstheit mit der „Unterwerfung" unter Gott den Vater einbüßt. Damit geht aber zwangsläufig auch die Adoptivsohnschaft der „Gesegneten meines Vaters" verloren. Denn diese Sohnschaft ist, wie C. richtig urteilt „an die einzigartige Sohnschaft Jesu gebunden" (S. 300), und es wäre doch wohl grotesk, wenn der ewige Sohn aufhörte, Sohn zu sein, indes die auf ihm beruhenden Adoptivsöhne Gottes in ihrem eigenen Ich weiterexistierten. Folgerichtig müßten sie ebenfalls in Gott aufgehen und ihre Selbstheit verlieren. Das gemahnt an den Mythos, nach dem Kronos am Ende alle seine Kinder wieder verschlingt. Träfe Cullmanns Auffassung das Wahre, so wäre sogar zu fragen, ob es die Mühe lohne, Christ zu sein. Übrigens würde nach seiner Theorie auch Gott selbst aufhören, „Vater" zu sein, und damit wäre die ganze Kraft des Johannesevangeliums eitler Schaum.

Während nach C. Markus zwar „Sohn Gottes" wie ein Programm an den Anfang seines Evangeliums setzt, macht er abgesehen von 15, 39 von diesem Titel keinen Gebrauch. Dagegen suchen Mt und Lk „diese Sohnschaft Jesu" in ihren Anfangskapiteln „zu erklären und den Schleier über dem ‚Wie' der Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu lüften" (S. 301f). Darum berichten sie „über das ‚Wie' der Sohnschaft Jesu im Sinne der jungfräulichen Geburt" (S. 302). Im Jo-Ev wiederum „gilt als das Wesentliche die Tatsache des besonderen Hervorgehens Jesu aus Gott und die darauf beruhende einzigartige Einheit mit dem Vater" (S. 305), charakterisiert durch die Präposition ἐκ. Johannes betonte, daß Jesus „gerade deshalb der einzige und geliebte Sohn ist, weil er des Vaters Auftrag für die Welt im Gehorsam erfüllt" (S. 307, was allerdings weder in 4, 34 noch in 5, 30 enthalten ist!). Die „massiven Sätze" Jo 10, 30. 38 und 8, 56 wurden von Juden richtig als Anspruch der Gottgleichheit gedeutet (S. 309).

Vieles wäre hier zu den schon gemachten kritischen Bemerkungen hinzuzufügen. Gehorsam kann nicht wohl als „konstitutives Element" der Gottessohnschaft bezeichnet werden, ebensowenig wie die von C. so stark betonte Willenseinheit zwischen Sohn und Vater ein Wesensmerkmal dieser Sohnschaft ist; sie ist evident ihre Folge, nicht ihr Wesen begründend. Die Sohneshaltung folgt aus dem Sohn-Sein. Was ist es bei Cullmanns Grundauffassung überhaupt mit dem „Vater" und dem „Sohn", wenn Gottessohnschaft dasselbe ist wie das Offenbarungshandeln Gottes und der Sohn Gottes somit eine reine Funktion Gottes als des sich Offenbarenden? Ist es da sinnvoll, von einem Vater und einem Sohn zu reden? Kann ein und derselbe „Vater" sein, sofern er offenbart und sendet, und „Sohn", sofern er als diese Offenbarung gesandt ist? Kann sich jemand selbst senden? Die Hl. Schrift spricht in diesen Termini des menschlichen Lebens, um uns das Verhältnis zwischen Gott, dem Sendenden, und dem Sohn Gottes als dem Gesandten nahezubringen, irgendwie verständlich zu machen. Was somit in der Sphäre des Natürlichen offenbarer Widerspruch ist, kann auch in der göttlichen Analogie nicht Bestand haben. C.s Schrifterklärung mündet aus in diesen Widerspruch.

Schwer faßlich ist, wie C. aus der jungfräulichen Empfängnis Jesu im Schoß Marias seine Zeugung als ewiger Sohn aus Gott dem Vater erklären zu können meint. Diese beiden Momente liegen doch auf total verschiedenen Ebenen. Auch nach C. ist Jesus als Logos und Sohn Gottes präexistent, d. h. ein Etwas oder ein Jemand vor der Schöpfung und also auch vor Marias Empfängnis; diese vorzeitliche Existenz wird von der in der Zeit erfolgten Inkarnation in keiner Weise berührt. Der präexistente Logos hat als Sohn Gottes seinen Grund allein im zeitlosen Hervorgehen aus Gott auf dem Weg einer innergöttlichen Zeugung, während die Inkarnation eine wesentlich andersartige Einwirkung der

Macht Gottes auf den Schoß der Jungfrau darstellt. C.s Deutung der Kindheitsgeschichten führt weit am Ziel vorbei.

IV. 3. Jesus als „Gott". Nachdem im NT atl. Gottesbezeichnungen wie Kyrios und Soter auf Jesus angewendet werden und er Sohn Gottes genannt wird, gibt es einige wenige Stellen — mehrere textkritisch zweifelhaft —, wo diese Übertragungen zu Ende gedacht sind und Jesus deshalb als „Gott" bezeichnet wird. Dieser Art sind Jo 1, 1 und 20, 28 (Anfang und ursprüngliches Ende dieses Evangeliums); 1, 18; 1 Jo 5, 20; Hb 1, 8. 9; Röm 9, 5 (wahrscheinlich); Tit 2 ,13; 2 Pt 1, 1. Auffallenderweise befaßt sich C. mit dem Phänomen der Wenigkeit dieser Gottaussagen nur vom systematischen Standpunkt aus: „Da feststeht, daß das Neue Testament von einer Reihe grundlegender christologischer Begriffe aus bereits zur Auffassung der Gottheit Christi in dem genannten Sinne gelangt, hat die Frage, ob Jesus auch tatsächlich als ‚Gott' bezeichnet wird, nur mehr untergeordnete Bedeutung" (S. 315). Es wäre immerhin der Erwähnung wert gewesen, daß hier im NT selbst eine gedankliche und sprachliche Entwicklung anhebt, die als solche nach weiterer Entfaltung rief und zu der späteren, von C. unablässig abgewiesenen dogmatischen Durchdringung der Christologie führen mußte.

Den Abschluß des Buches bilden „Perspektiven der neutestamentlichen Christologie". Auf sie einzugehen erscheint in dem Maße als sinnvoll, als die vorliegende „Christologie" eine einigermaßen zuverlässige Sammlung, Sichtung und Ausdeutung des einschlägigen Materials darstellt. Aber dies zu bejahen verhindern schwere Bedenken, deren einige im Verlauf unserer Übersicht bereits zur Sprache gekommen sind. C. will aufzeigen, was die Urchristenheit, soweit dies im NT festgehalten ist, über Jesus gedacht hat. Er antwortet auf die Frage: „Für wen hielten die ersten Christen Jesus?" mit den mehr oder weniger stehenden Bezeichnungen oder Titeln, mit denen sie die Eigenart Jesu auszudrücken suchten. Woher aber haben wir die Gewißheit, daß sich in diesen Titeln alles kristallisiert hat, was die Urkirche über Jesus gedacht und gelehrt hat? daß man nicht Gedanken über Jesus überlieferte, welche ihren Kristallisationspunkt in eigenen Titeln so früh nicht erreichten, vielleicht auch später nicht? Die Christologie war ja, wie C. an manchen Stellen klar macht, im steten Fluß der Entwicklung; das zeigt schon das Nacheinander, aber auch das Verschwinden solcher Titel (vgl. Heiland, Logos; Prophet, Menschensohn). Die von C. gewählte Grundlage seiner Christologie ist somit von beschränktem Wert. Sollte sie umfassend sein, so mußten alle Aussagen über Jesus, ob in Titel gefaßt oder nicht, herangezogen werden. Auf eine Lücke habe ich bereits hingewiesen mit dem Wort Jesu an den Schächer und dem Sehnsuchtswort des Apostels Paulus. Anderes übersehene Material liegt z. B. in den paulinischen Aussagen über unser Sein in Christo, die nicht nur den Christenstand, sondern auch Sein und Funktion Jesu als Heiland und Kyrios beleuchten. Aber selbst die lebendige Persönlichkeit Jesu in ihrer Eigenartigkeit, wie sie im spannungsreichen „Ihr habt gehört — Ich aber sage euch" zu uns spricht, leuchtet in den behandelten Titeln nicht recht auf. Das hängt zum Teil wohl damit zusammen, daß die einzelnen Titel, wie C. selbst betont, mit ihren Funktionen über den schematischen Ort hinausgreifen, in den sie gestellt werden, und in diesem Übergreifen nicht in allweg berücksichtigt werden.

Es fällt ferner sehr auf, daß C. in seiner Lehre über Jesus kaum je vom Heiligen Geist zu sprechen Anlaß findet — und hier stoßen wir auf eine ganz verhängnisvolle Einseitigkeit des Buches. Es ist C. verborgen geblieben, daß das ganze theologische Denken des Völkerapostels vom trinitarischen Gedanken geradezu durchtränkt ist und auf ihm aufbaut; es lassen sich über fünfzig Stellen namhaft

---

[3] Vgl. meine Studie „Zum Pneumabegriff des hl. Paulus": ZkTh 53 (1929) 386—408, wo auch auf frühere Studien von Resch, Prat und Blüml verwiesen wird.

machen, wo er die Trias Vater (oder ὁ θεός), Sohn (Jesus etc.) und Geist ins Spiel setzt[3]. Selbst bei Unkenntnis des gesamten Materials hätten doch Stellen wie der Schlußgruß des 2 Kor und vor allem die Taufformel Mt 28, 19 herangezogen werden können. Letztere, obschon doch unstreitig Teil des genuinen Textes des NT, wird von C., so viel ich gesehen habe, überhaupt nicht einmal erwähnt. Hier fehlt dem Buch ganz Wesentliches. Dabei hätten die trinitarischen Stellen C.s Ausgangspunkt glänzend gerechtfertigt, daß nicht das Seinshafte, sondern die Funktion der drei göttlichen Personen *ad extra*, d. h. auf uns zu, im Blickpunkt der ntl. Autoren standen.

Hier berühren wir nun aber den bedenklichsten Zug an C. s Christologie. Er schreibt: „Wenn im Neuen Testament die Frage gestellt wird: ‚Wer ist Christus?', so bedeutet dies niemals ausschließlich oder auch nur in erster Linie: ‚welches ist seine Natur?', sondern zunächst: ‚welches ist seine Funktion?' " — diese im weitesten Sinn verstanden, als „ein ontisches christologisches Geschehen" (S. 4 mit Anm. 1). Ist das wahr? Wenn die Menschen nach dem Seesturm verwundert fragten: „Wer ist dieser?", so hatten sie soeben eine Funktion Jesu erlebt. Nicht nach der Funktion fragten sie mehr, sondern, wie das in analogen Fällen alle Welt tut, nach dem bleibenden Substrat, von dem solche Funktionen ausgehen konnten, nach der Natur, dem Wesen, der Person und ihrer Würde — alles in einem. Nicht anders stand es mit Thomas. Die Funktion dessen, was in Jesus übermenschlich war, hatte er erlebt; sie brauchte er nicht mehr zu bezeugen, wohl aber wer Jesus war, seine übermenschliche Würde, seine Gottheit, also sein Wesen, seine Natur. Waren die Juden jener Zeit auch recht unmetaphysisch eingestellt, so besaßen sie doch diese Begriffe; von ihnen absehen zu wollen sieht aus wie ein Eingriff in die Menschennatur. Die Ausflucht, sie seien so in der Heiligen Schrift nicht zu finden, führt nirgends hin. Man kann die Schrift nicht mit den Worten, nicht einmal mit den Gedanken der Schrift interpretieren, sonst ist sie eben nicht interpretiert, d. h. ihr Inhalt unserm Denken nicht erschlossen. Übrigens bedient sich auch C. in seinem Buch einer ganzen Reihe höchst unbiblischer Begriffe. C.s Versuch, eine Christologie zu konstruieren unter Ausschluß aller noch so primitiven philosophischen Begriffe und Ausdrücke, muß als mißglückt bezeichnet werden. Als Endergebnis seiner christologischen Forschung zeichnet sich ein bloßer Modalismus ab: Gottes Sohn Jesus Christus ist nichts weiter als die aktuelle Offenbarung des sich offenbarenden Gottes, die spurlos verschwindet, sobald die Offenbarung ihren Verlauf gehabt hat, so spurlos, daß es gegenstandslos ist, dann noch nach einem Logos oder einem Sohn Gottes zu fragen. Die katholische Kirche hat derlei Modalismen, wie den des Sabellius, schon vor urdenklichen Zeiten als der ntl. Offenbarung und also auch der Schrift widersprechend und den ganzen Christenglauben zerstörend erkannt und abgelehnt, und hat damit recht bis zum heutigen Tag. Man hätte es gern gesehen, wenn Cullmann zu einem annehmbareren Resultat gekommen wäre. *Paul Gaechter S. J.*

Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 8⁰ (468 S.), München 1957, Kaiser.

Ein äußerst interessantes Buch, das man mit größtem Interesse vom Anfang bis zum Ende liest, insonderheit als es auch in Sprache und Stil weit über das Gewohnte hinausreicht. Man fühlt sich unwillkürlich an die glänzende Darstellungsweise eines Wellhausen erinnert. Es ist eine biblische Theologie des AT ganz eigener Art. Der Verf. macht es sich zur Aufgabe, die Gedanken Israels über Gott und sein Verhältnis zu ihm, über seine Sendung, über die Erfahrungen, die es im Laufe seiner Geschichte mit Gott gemacht hat und wie sich Israel selbst dazu verhalten hat, „die Antwort Israels", einzig und allein aus dem AT zu erklären. Dabei sieht er gänzlich davon ab, daß das „alte" Testament die Voraussetzung eines „neuen" ist und danach verlangt, ein Standpunkt, dem man nicht ohne weiteres zustimmen kann. In der Darstellung dieses „Ausdruckes des

Glaubens Israels durch Israel selber" geht v. R. von mehreren Voraussetzungen aus: daß Israel seine Theologie als Ergreifen und Erfassen des Einwirkens Gottes auf die Geschichte der Völker und besonders des auserwählten Volkes betrachtet, also als Geschichtstheologie, als Theologie der Heilsgeschichte. Weiters daß Israel die altüberlieferten theologischen Gedanken immer wieder neu durchdachte und neu interpretierte, sie neuen Verhältnissen anpaßte, und was dabei unvermeidlich war, auch umgestaltete und umdeutete. Dem stellt sich die Schwierigkeit entgegen, daß man nirgends im AT eine innerlich zusammenhängende, sachlich geordnete Darstellung des israelischen Glaubensgutes findet, sondern es aus den verschiedenen Äußerungen mühsam zusammensuchen muß, aus alten sakralen Rechtsformeln, kultischen Texten, Ritualen und vor allem aus alten Bekenntnisformeln wie etwa Dt 26, 3—9. Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß das theologische Denken Israels immer nur in bereits wiederholt durchdachter, überarbeiteter, überholter Form vorliegt, wie man sie in den „klassischen" Werken JEP, im deuteronomischen und chronistischen Geschichtswerk usw. vorfindet, und sich erst zu ihrer Urform zurücktasten muß, soweit sie überhaupt noch erreichbar ist, in der man jedoch — und das ist das Überraschende — keine sichere oder überhaupt keine Kunde mehr vom wirklichen Reden und Handeln Gottes findet. „Des wirklichen geschichtlichen Ablaufes ... erinnerte sich kein Mensch mehr" (14). Im ersten Hauptteil teilt v. R. die Glaubensgeschichte Israels in verschiedene Abschnitte ein: die Anfänge bis zur Landnahme, die Zeit bis zur Staatenbildung, die restaurativen Bemühungen der späteren Königszeit, die Konstituierung der nachexilischen Kultgemeinde. Sie unterscheiden sich durch ihre Geisteshaltung und führen in ihrer inneren Entwicklung zu Krisen, die jedesmal zu neuer Auslegung und Anpassung der alten Gedanken an die neuen Umstände führen. Auf diesem Hintergrunde entwickelt der Verf. die Theologie des Hexateuchs: Urgeschichte, Vätergeschichte, Ausführung aus Ägypten, die Gottesoffenbarung am Sinai, die Wüstenwanderung, Moses und sein Amt, die Verleihung des Landes; ferner die Theologie des Deuteronomisten und des Chronisten unter dem Obertitel „die Gesalbten Israels" d. s. die Richter, die Könige — hier spielt der Davidbund eine wichtige Rolle wie auch sonst die Erinnerung an die verschiedenen „Bünde"; endlich die Antwort Israels, „Israel vor Gott, der Lobpreis Israels" in seinen Psalmen und Liedern, „Jahwes und Israels Gerechtigkeit" vor allem im Buch Job, die „ältere (Erfahrungs-) Weisheit Israels" in den Spr, die „theologische Weisheit" Spr 1—9 und Eccli, die „Skepsis" im Prediger — dieser letzte Abschnitt in geradezu klassischer Darstellung. Rad erweist sich als selbständigen Denker und schafft manchen alten exegetischen Schutt kühn beiseite, z. B. den Gegensatz zwischen einem geistigen, prophetischen Jahweglauben und der unerfreulichen, veräußerlichten priesterlichen Kultreligion (258f. 278), er verweist auf die verschwindend geringe Geltung der Magie in Israel, an deren Stelle die persönliche Verantwortung steht (42f) u. a. m.

Doch muß man gegen die Arbeit v. Rad's auch Bedenken anmelden. In der Auffassung der Geschichte Israels lehnt sich v. R. vorzugsweise an M. Noth an; vgl. dazu die Besprechung in dieser Zeitschr. 73 (1951) 239. Die Patriarchengeschichte wäre demnach nur mehr eine sagenhafte Urgeschichte der Stämme Israels unter dem Bild einer Familiengeschichte, ein Volk Israel ist vor der Einwanderung in Kanaan noch nicht nachweisbar, ein Standpunkt, der durchaus nicht über allen Zweifel erhaben ist. Was da die einzelnen „Stämme", Gruppen von Stämmen oder Sippen erlebt, habe Israel später immer auf sich als Ganzes bezogen, also eine fortwährende Fälschung seiner eigenen Geschichte, die doch wohl nicht recht glaubwürdig ist.

Wenn das AT auch für uns Christen Offenbarungsquelle, Glaubensquelle und sittliche Richtschnur ist, soweit es nicht durch die Offenbarung des NT außer Kraft gesetzt oder überhöht wurde, dann müssen wir erfahren können, was Gott

wirklich gesagt und getan hat. Mit einem Worte wie: „Des geschichtlichen Ablaufes erinnerte sich kein Mensch mehr," wird unserem Glauben, soweit er sich auf das AT stützt, aber auch dem Glauben Israels die Grundlage entzogen, er hängt in der Luft und beruht nur mehr auf dem, was die dafür verantwortlichen späteren israelitischen Denker, Sprecher, Schreiber usw. unverbindlich — der Tatsachen „erinnerte sich ja kein Mensch mehr" — ersonnen haben. Dennoch betont R. des öfteren, daß die Bekenntnisse Israels geschichtlich gebunden sind. Darin liegt doch ein Widerspruch! So interessant und wertvoll es ist zu erfahren, wie sich das Reden und Wirken Gottes im Denken Altisraels gespiegelt und wie sich diese Spiegelung weiter entwickelt hat — das dargestellt zu haben ist ein Hauptverdienst v. Rad's — so zielt unser Interesse doch schließlich und endlich darauf, ob und inwieweit uns das Denken Israels Kunde vermittelt, was Gott wirklich geredet und gewirkt hat. Denn sonst stünde das religiöse Denken Israels auf gleicher Stufe wie etwa das für uns in keiner Weise verbindliche, entartete religiöse Denken, Glauben und Bekennen z. B. der alten Ägypter, Sumerer, Inder. Auch von solchen Völkern könnte man eine „Glaubensgeschichte" schreiben. Aber auch da würde sich die Frage aufdrängen, auf welcher realen Grundlage, etwa der Uroffenbarung oder der natürlichen Gotteserkenntnis, sich das religiöse Denken dieser Völker entwickelt, gebildet und — verbildet hat. Daß man dabei zu stichhaltigen positiven Ergebnissen kommt, zeigen u. a. die zahlreichen Bände Wilhelm Schmidt's über den „Ursprung der Gottesidee".

Inzwischen mußte von Rad's Theologie des AT bereits in zweiter Auflage herausgegeben werden. Man erwartet mit Spannung den zweiten Band, der die Theologie der Propheten behandeln soll. *Josef Hofbauer S. J.*

Alfons Kirchgäßner, Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. 8° (551 S., 16 Bildtafeln). Freiburg 1959, Herder. Geb. DM 32.–.

Das Anliegen dieses wichtigen und groß angelegten Buches ist es, den Verflechtungen und Verwurzelungen nachzuspüren, die die christlichen Riten mit den religiösen Überlieferungen der Menschheit verbinden. Der Verf. ist sich bewußt, daß seine ein ungeheuer weites Gebiet umfassende Untersuchung nicht leicht zu endgültigen Ergebnissen kommen kann und möchte zu weiterem vergleichendem Forschen anregen (Vorbemerkung S. 11). Nach einer Einleitung, die sich mit dem Gegensatz zwischen kultischer und subjektiv-privater Frömmigkeit beschäftigt und in der die Existenz des christlichen Kultes begründet und verteidigt wird, folgen die acht Hauptstücke des Buches, die wir hier kurz angeben möchten, um einen Begriff vom reichen Inhalt des Werkes zu geben: 1. Überlieferung (Judentum, Christentum und Heidentum); 2. Weltbild (das archaische Denken); 3. Symbol (Begriff, Wirklichkeit, Dialektik des Symbols und sachlich geordnete Symbolgruppen); 4. Kategorien (Entsprechung, Teilhabe, Kraft, Heiligkeit, Reinheit); 5. Elementarformen (Wort, Mythos, Ritus, Opfer, Spiel, Magie); 6. Raum und Zeit (Ort, Grenze und Hegung, Mitte, Zeit, Fest); 7. Anfang und Ende (rituelle Einleitung und Beendigung, Kreislauf, Wiederholung); 8. Einzelne Riten (z. B. Prozession, Mischung, Salbung).

Ohne Zweifel ist dem modernen Menschen die Fähigkeit weithin abhanden gekommen, Riten und Symbole aus einem unmittelbaren Kontakt mit der gemeinten Wirklichkeit, die in ihnen sichtbar wird, zu verstehen. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß K. den Versuch unternommen hat, uns die Welt der Kultsymbolik neu zu erschließen, um damit dem Verständnis des christlichen Kultes zu dienen. Er stellt ganz folgerichtig seinem Werk ein Kapitel über das archaische Denken voran, in dem er zu zeigen versucht, wie die Menschen gedacht haben, die den Ursprüngen noch näher waren als wir, und von denen uns die Elementarteile unseres Kultes überkommen sind. Das archaische Denken wird als von Angst bestimmt, als anthropozentrisch, existentiell-pragmatisch, ganzheitlich und konservativ gekennzeichnet, als ein Denken, dem die Distanz,

die Abstraktionskraft und das logische Gefüge noch abgeht. Diese letzteren Merkmale erinnern stark an die heute als zu einseitig betrachtete Theorie Lévy-Brühl's vom alogischen Denken der Urzeit. Sie wird wohl nicht allen Kulturen der archaischen Zeit gerecht. Zumindest die Sammler hatten ein der rationalen Analyse durchaus zugängliches Denken und kannten ein höchstes Wesen im Sinne der Forschungen von W. Schmidt. Das wird heute von anerkannten Ethnologen nicht mehr bestritten (vgl. etwa Bergounioux-Götz, Les Religions préhistoriques et des Primitifs, Paris 1959). Man kann daher auch nicht sagen, daß die Diskussion um die These W. Schmidts von der Verehrung eines höchsten Wesens, die am Anfang der Religionengestanden habe, noch völlig offen sei (S. 287). Dagegen scheint die Charakterisierung des archaischen Denkens, wie K. sie gibt, auf die Agrarkulturen zuzutreffen.

Das Weltverständnis des archaischen Menschen konkretisiert sich im Symbol, in dem das Unanschauliche anschaulich und faßbar wird. Weil das Gesetz der Analogie die ganze Schöpfung durchwaltet, weil zwischen Form und Inhalt, Stoff und Geist innere, unaufhebbare Bezüge bestehen, deshalb gibt es Symbole und kann letzten Endes alles Sichtbare Symbol des Unsichtbaren werden (S. 155ff). Die oben angeführten, dem Hauptstück über das Symbol folgenden Kapitel (Kategorien, Elementarformen usw.) sind im Grunde nichts weiter als eine Entfaltung dieser Grundwahrheit. Der Verf. zeigt in ihnen an einer ungeheuren Fülle von Beispielen aus allen Kulturen und Religionen der Menschheit, wie im Raum des Kultes das Symbol gleichsam allgegenwärtig ist. Dabei wird deutlich, wie bestimmte Grundformen (z. B. Reinigung und Weihe, Opfer, Spiel, Magie) und Grundelemente (z. B. Anfang, Übergang, Ende, zeitliche und räumliche Gegebenheiten) bei allen Kulten und sehr oft in gleichen oder sehr ähnlichen Riten auftauchen. Man muß dem Verf. dankbar sein, daß er die ungeheure Fülle des von Religionswissenschaftlern und Ethnologen erarbeiteten Materials zugänglich gemacht und geordnet hat. Freilich wäre die Dankbarkeit zumindest des wissenschaftlich interessierten Lesers noch ungleich größer, wenn der wissenschaftliche Apparat sich nicht nur auf ein knappes Literaturverzeichnis beschränken würde, in dem zwar die meisten einschlägigen Standardwerke aufscheinen, das aber die Quellennachweise zu den gebotenen Fakten nicht ersetzen kann.

Die Methode K.s scheint uns dadurch gekennzeichnet, daß er versucht, in einem neuen, unbefangenen Ansatz die Welt des Kultes und seiner Grundformen phänomenologisch zu sichten. Daher kann er Symbole und Riten der verschiedensten Religionen und darunter eben auch der christlichen Religion nebeneinanderstellen, ohne daß damit behauptet wäre, sie stünden in jeder Hinsicht auf der gleichen Ebene und würden sich nicht wenigstens vom Inhalt her unterscheiden oder sie seien notwendig historisch-genetisch miteinander verknüpft. In dieser phänomenologisch feststellenden Methode wird der Grund dafür zu suchen sein, warum die Untersuchungen Dölgers und Casels und mancher anderen Religionshistoriker, die sich mit den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen dem christlichen und den heidnischen Kulten beschäftigt haben, weder im Text noch im Literaturverzeichnis erwähnt werden. Da K. nur einen großen Überblick geben will und da von vornherein zu erwarten ist, daß schon allein deswegen, weil alle Menschen die gleiche leibseelische Natur haben und in derselben raumzeitlichen Welt leben, in den verschiedensten Kulturen auch unabhängig voneinander gleiche Symbole und Riten entstehen können, wird man die angewandte Methode als berechtigt anerkennen können.

Eine solche, rein sichtende und feststellende Methode hat nun freilich ihre Grenzen. Denn man kann nicht immer sauber zwischen Inhalt und Erscheinungsform unterscheiden. Das wird z. B. deutlich, wenn K., u. E. mit Recht, davon spricht, daß die Menschheit Christi das höchste aller Symbole sei (S. 158). Er sieht diese Schwierigkeit selbst deutlich genug und kommt am Ende seines Buches

ausdrücklich auf sie zu sprechen (S. 537). Aber hin und wieder gibt er entgegen der sonst eingehaltenen Arbeitsweise dem aus dieser Schwierigkeit stammenden Zug zur historisch-genetischen Betrachtungsweise oder zur deutenden Interpretation nach und überschreitet dann die ihm von seiner eigenen Methode gesetzten Grenzen. So z. B. wenn er annimmt, daß das Kultopfer wahrscheinlich auf die Totenopfer zurückzuführen sei (S. 296f). Das ist keine rein phänomenologische Feststellung und müßte dann auch entsprechend begründet werden. An anderen Stellen könnte man den Eindruck haben, daß K. dort, wo er zu interpretieren beginnt, nach der Art G. van der Leeuw's zu stark subjektive Kriterien sprechen lasse. Etwa dann, wenn er annimmt, daß vielleicht das Wissen um den mystischen Zusammenhang von Tod und Leben eine Hauptwurzel des Opferritus sei (S. 298). Wir würden diese Interpretation, die wiederum über den Rahmen der phänomenologischen Betrachtung hinausgeht, schon deshalb als unwahrscheinlich ablehnen, weil zum Opfer wesentlich der gehört, dem geopfert wird und der das Opfer annimmt. — Aber im allgemeinen hält sich der Verf. konsequent in der Mitte zwischen der kausal-historischen Betrachtungsweise, wie sie etwa die Anfänge der Schule W. Schmidts kennzeichnet und der subjektiv-interpretierenden Methode eines G. van der Leeuw.

Nicht recht klar ist uns, warum im Werk K.s die personalen Kategorien des Kultischen fehlen. Auch sie könnte man doch mit der phänomenologischen Methode, die er anwendet, erfassen. Vor allem aber erscheinen sie uns so wichtig, daß sie in einem umfassenden Werk nicht fehlen sollten. Es ist doch der Mensch als Person, der sich zwar nicht immer und auch oft nicht sehr deutlich aber schließlich doch oft und deutlich genug einem personal verstandenen Numinosum gegenüber sieht und ihm in seinem Kult fürchtend und hoffend, dienend und opfernd begegnet. Deshalb möchten wir meinen, daß auch über Freiheit und Verantwortung, Heiligkeit und Sünde usw. als personale Kategorien hätte gesprochen werden müssen. Ferner vermißt man die Behandlung eines so zentralen Phänomens wie es das Gedächtnis, die Anamnese ist, die ja nicht nur im Christentum, sondern auch in vielen anderen Religionen eine entscheidende Rolle spielt.

Alle hier vorgebrachten Bemerkungen zu dem großen Werk Kirchgäßners möchten nichts weiter als klären und ergänzen. Sie zeigen wohl deutlich genug, daß es dem Verf. zumindest gelungen ist, zum Nachdenken anzuregen. Aber darüber hinaus wird man ihm das Verdienst zuerkennen müssen, daß er, unbekümmert um vielerlei voraufgegangene Kontroversen, einen Weg aufgezeigt hat, auf dem man auch dem Verständnis des christlichen Kultes näher kommen kann. Es ist wirklich zu wünschen, daß diesem ersten großen Beginn nun Einzeluntersuchungen folgen, die dort ansetzen, wo Kirchgäßner begonnen hat. Denn er hat gleichsam nur einen Pfad durch den Dschungel gehauen und jeder, der nach ihm kommt, wird jeden Schritt neu und kritisch selber tun müssen, damit der Pfad zur sicheren Straße werden kann. Aber der Anfang ist gemacht und dafür gebührt dem Verf. unser Dank. *Hans Bernhard Meyer S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 2e édition revue. Kl. 8°. Paris 1957—59, Éditions du Cerf. — L'Exode par P. Couroyer O. P. (181 S.); Le Lévitique (129 S.), Les Nombres (156 S.), Le Deutéronome (142 S.) par H. Cazelles P. S. S;-Josué par F.-M. Abel O. P.; Introduction et notes de la 2e éd. par M. Du Buit O. P. (110 S.) — Le Livre des Juges et le Livre de Ruth par Albert Vincent (166 S.). — Les Livres des Rois par R. de Vaux O. P. (248 S.). — Tobie (62 S.), L'Ecclésiaste, 3me éd. (41 S.) par R. Pautrel S. J. — Judith, Esther par A. Barucq S. D. B. (135 S.). — Le Livre de Job par C. Larcher O. P. (169 S.). — Le Livre des Proverbes (131 S.), Le Livre de l'Ecclésiastique (235 S.) par Hilaire Duesberg O. S. B. et Paul Auvray de l'Oratoire. — Le Livre de la Sagesse par E. Osty P. S. S. (113 S.). — Isaïe par P. Auvray de l'Or. et J. Steinmann. (263 S.). — Ézéchiel par P. Auvray de l'Or. (194 S.). — Daniel par J. de Menasce O. P. (106 S.). — Le Livre de Jonas par A. Feuillet P. S. S. (33 S.) — Michée, Sophonie, Nahum par Augustin George S. M. (95 S.). — Daß die Bible de Jérusalem eine wertvolle Übersetzung der Hl. Schrift ist, wird dadurch bestätigt, daß die hier angekündigten Bändchen binnen ungefähr eines Jahrzehntes schon in 2., z. T. sogar schon in 3. Auflage erscheinen mußten. In den neuen Auflagen wurden vor allem in den Einleitungen nur geringfügige Änderungen vorgenommen, auch das ein Zeichen, daß bereits die erste Auflage auf der Höhe stand. Die Übersetzer sind die gleichen, nur Jos wurde an Stelle des inzwischen verstorbenen P. F.-M. Abel O. P. von P. du Buit O. P. neu herausgegeben, der uns als Verf. einer Géographie de la Terre Sainte (s. diese Zeitschr. 80 [1958] 581) bekannt ist und der die Einleitung zu Jos weitgehend umgearbeitet hat. Ebenso hat P. Pautrel S. J. die Einleitung zu Tob neu gefaßt. Der Standpunkt dieser Bibelübersetzung ist gemäßigt kritisch, wie er den Ergebnissen der Forschung auf katholischer Seite in unseren Tagen entspricht. Manche der äußerst handlichen Bändchen sind mit Karten, Plänen und Tabellen, einige der Weisheitsbücher auch mit Sachverzeichnissen ausgestattet. Man kann den Katholiken Frankreichs nur Glück wünschen zu dieser schönen Ausgabe der Hl. Schrift, die sich auch über die Grenzen ihrer Heimat hinaus Freunde erworben hat und erwerben wird, wie sie es verdient. *J. Hofbauer S. J.*

J. Venard C. J. M., Israel in der Geschichte. Deutsche Bearbeitung von Eleonore Beck (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift). Kl. 8° (90 S.). Düsseldorf 1958, Patmosverlag. — Dieses kleine, anspruchslose Büchlein will die Geschichte Israels auf dem Hintergrunde des alten Morgenlandes verstehen lehren und bietet daher eine kleine Auswahl von altorientalischen Texten mit den entsprechenden biblischen Parallelen. Es will offenbar das Interesse wachrufen und zu weiterem Studium anregen. Doch so bescheiden das Büchlein auch auftritt, so sollten doch offenkundige Fehler vermieden werden; z. B.: die babylonischen Tontäfelchen wurden nicht mit „Ritzgriffeln" beschrieben (26), sondern die Keile wurden in den weichen Ton eingedrückt. Das Ladeheiligtum lag nicht auf den Höhen bei Silo (55), sondern nach Ausweis der dänischen Ausgrabungen wahrscheinlich in einer Talmulde. Kämpfe Israels mit den Philistern von Josue (?) bis David (58). Ebenda die Edomiter reine Nomaden (?). Herodots Bericht über die Vernichtung des Heeres Senacheribs von Ratten verursacht (76) wäre dadurch zu ergänzen, daß die Ratten Bazillenträger der Beulenpest sind. Die beiden Könige von Juda heißen Jojachin und Jojakim, nicht Jojachim (78. 81), Sargon II. (721—705) war kein chaldäischer Herrscher, sondern König von Assur. In der deutschen Übersetzung würde man besser Jaudu, nicht Jaoudu (74) schreiben. *H.*

Claus Schedl, Geschichte des Alten Testaments III. Das goldene Zeitalter Davids. 8⁰ (XXVIII u. 497 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. Geb. S 150.—. — Von dieser Geschichte, deren erste zwei Bände in dieser Zeitschr. 79 (1957) 352f besprochen wurden, ist nunmehr der dritte Band erschienen. Er behandelt den „Richter Samuel, das Königtum Sauls, das Großreich Davids, Salomon" bis zum Abfall des Nordreiches und aus der Literatur Israels in eigenen größeren Abschnitten die Samuelbücher, „die Psalmen Davids," und „die salomonische Weisheitsdichtung", darunter merkwürdigerweise auch trotz seines allgemein anerkannten viel späteren Ursprunges das Hohe Lied. Sch. führt seinen Ursprung auf den von Ägypten her angeregten Minnesang am Hofe Salomos zurück als eine Sammlung von zunächst weltlichen Liebesliedern, die man aber „unter dem Einfluß der prophetischen Liebesmystik neu verstehen lernte" von „Jahwe, dem einzigen und wahren Ehegemahl Israels, seiner Brautnation," eine neue Auffassung auch in der Auslegung anderer Bücher des AT, z. B. mancher Psalmen, die, wenn sie sich als haltbar erweist, manche Schwierigkeiten beheben kann. Im übrigen beschreibt Sch. mit der gleichen Frische und Lebendigkeit, mit der gleichen inneren Anteilnahme und gediegenen Sachkenntnis wie in den ersten Bänden diesen hochinteressanten Abschnitt der Geschichte Israels, so daß auch dieser wie die ersten beiden bestens empfohlen sei. *H.*

Albert Gelin P. S. S., L'âme d'Israel dans le livre (Je sais-je crois VI 65). Kl. 8⁰ (124 S.). Paris 1958, Fayard. — Ein kleines Büchlein, das sich zum Ziel setzt, die Gedankenwelt Israels aus den Büchern des AT herauszuarbeiten, und dieses Ziel auch erreicht. Die aufeinanderfolgenden Kulturzustände Israels, Hirtenleben, Bauernleben usw., der Bundesgedanke, Israels Moral, sein Beten, sein Warten auf das Reich Gottes, sein Missionsideal, seine Vorstellungen vom Jenseits sind die Kapitel, in denen der Verf. anschaulich darstellt, wie sich Israel und seine Geisteswelt entwickelt hat. Ein Büchlein, trefflich geeignet, den Leser des AT tiefer in das Verständnis der heiligen Bücher einzuführen. *H.*

J. de Fraine S. J., Adam et son lignage (Museum Lessianum, Section biblique2). 8⁰ (319 S.). Paris 1959, Desclée de Brouwer. fFr 1.800; bFr 180.—. — Der Titel dieses Buches läßt seinen Inhalt nicht vermuten. Sein Verf. entwickelt nämlich, einer Anregung H. Wheeler Robinson's folgend, den Begriff der personnalité corporative, ein Wort, das sich schwer ins Deutsche übersetzen läßt; vielleicht „Sammelpersönlichkeit", aber nicht etwa im Sinne eines unpersönlichen „moi collectif" (208), sondern vielmehr eines Einzelnen, in dem sich z. B. als dem Stellvertreter eine mit ihm zusammengehörige Gruppe „verdichtet" oder dessen „Erweiterung (extension)" diese Gruppe ist. Diese beiden Gesichtspunkte wechseln beständig miteinander ab, greifen ineinander über, überschneiden einander. So gibt de Fr. selbst nach einer Ausführung von 200 Seiten den Begriff in aller Kürze wieder (210). Diese Auffassung ist unserem Denken fremd, spielt aber in der Geisteswelt des Alten und des semitisch gedachten Neuen Testamentes eine große Rolle. Daher sei sie geeignet, manche Schwierigkeiten, deren wir mit unserem abendländischen Denken nicht recht Herr werden, leichter zu lösen, z. B. im AT in den Liedern vom Knechte Gottes, in der Gestalt des Menschensohnes bei Dn, im NT vor allem in der Lehre von der Erbsünde und vom *corpus Christi mysticum*. In langen, manchmal wohl langatmigen Ausführungen wird dieser Begriff durch das ganze Alte und Neue Testament hindurch in seiner Entwicklung verfolgt und zur Erklärung schwieriger Stellen herangezogen. Man wird nicht immer mit allem einverstanden sein, trotzdem hat sich de Fr. unseren Dank verdient, daß er diesen bedeutsamen Begriff, man kann wohl sagen, erschöpfend dargelegt hat. *H.*

Paul Overhage. Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Quaestiones disputatae 7). 8⁰ (107 S.). Freiburg 1959, Herder. — In einer längeren Einleitung

legt Karl Rahner dar, warum die Titelfrage überhaupt zu den Quaestiones disputatae der Theologie gehört. Dann führt der Verf. aus, daß das bisherige „klassische" Schema von der Entwicklung der Menschwerdung in den „drei Stufen" Anthropos (noch sehr tierhaft), Neandertaler (Tierhaftigkeit schon gemildert) und der zum modernen Menschen gehörige *homo sapiens* der Altsteinzeit nicht haltbar ist, weil nämlich Überreste des *homo sapiens* bereits gleichzeitig mit Anthroposformen und Neandertalern auftauchen und Neandertalerformen mit sapienstümlichen Merkmalen verbunden vorkommen. Das wird an Hand der Funde kurz, klar und übersichtlich dargestellt. Noch ein anderer Gedanke wird von O. besonders betont, nämlich daß der vorgeschichtliche Mensch nicht rein biologisch betrachtet werden darf wie das Tier, bei dem wir eine geradlinige Entwicklung beobachten, sondern daß er ein geschichtliches, kulturschaffendes Wesen ist, dessen geistige Kräfte die biologische Entwicklung wesentlich beeinflußt haben müssen. Ein sehr interessantes, wertvolles Buch, allen, die sich mit den einschlägigen Fragen beschäftigen, wärmstens empfohlen. *H.*

Hartmut Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. 8° (90 S.). Tübingen 1958, Mohr. DM 9.—. — Der Verf. sucht hier an einem Beispiel zu zeigen, wie die „großartige und tief religiöse altorientalische Weisheit in Israel aufgenommen und bewältigt", aber in einem Punkt „durch den Glauben an Jahwe überwunden" wurde. Der in der altägyptischen Weltordnung (Lehre von der Maat) festgelegte „metaphysische Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen, Guttat — Segen, Missetat — Unheil findet sich auch in einer Schicht der israelitischen Spruchweisweit, daneben gab es aber eine andere Strömung, in welcher das menschliche Geschehen von dem uneingeschränkten, undurchsichtigen Willen Gottes — fast möchte man es Willkür nennen — abhängig ist. Beide Richtungen mußten sich auseinandersetzen. Das sei im Buch Job geschehen, das nach G. zu der aus Mesopotamien stammenden Literaturgattung „Klage-Erhörungparadigma" gehöre: Not — Klage — Erhörung — Wiederherstellung. Diesen Vorwurf führe die Rahmenerzählung aus, doch sei das Mittelstück, die demütige Klage, durch die man in Mesopotamien das Erbarmen Gottes oder der Götter herabrief, im B. Job durch die Streitgespräche ersetzt worden, in denen Jobs Freunde die „unabdingbare Gültigkeit des Tun-Ergehenzusammenhanges" vertreten, während der Verf. des Jobgedichtes durch den Mund seines Helden die „Theologie eines über allem, auch über diesen Ordnungen und sogar über Jobs Rechtsansprüchen erhabenen Gottes" vertritt, demgegenüber sich „der Mensch nicht gegen sein Gewissen Gott stumm unterordnen" kann, sondern „sich seiner selbst bewußt . . . die Ausweisung der göttlichen Gerechtigkeit in der Offenbarung Gottes fordert", während „der zum Rechtsstreit herausgeforderte Gott sich als der allgewaltige, richtende Gott offenbart, vor dem Job nicht bestehen kann." So wurde „die Bindung an metaphysische Ordnungen durch den Glauben an Jahwe überwunden." *H.*

Richesses et déficiences des anciens psautiers Latins (Collectanea biblica Latina XIII). Gr.-8° (263 S.). Città del Vaticano 1959, Libreria Vaticana. — Dieses Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit, hauptsächlich von Benediktinern, an der Spitze D. P. Salmon, Abt von St. Hieronymus de Urbe. In eingehenden Untersuchungen wird an einigen Beispielen, an den Pss 20—25, das Verhältnis der lateinischen Psalterien, des Romanums, des Gallicanums und des iuxta Hebraeos zu MT und zur LXX dargelegt. So wird, um einiges herauszugreifen, z. B. gezeigt, daß die älteste Übersetzung, die LXX, auf der ja die in der lateinischen Kirche verwendeten Psalterien beruhen, trotz mancher Mängel — Schwierigkeit mit der semitischen Zeitgebung — eine gewisse Spiritualisierung bedeutet entsprechend dem Fortschritt der Offenbarung im auserwählten Volk des AT, und wie sich diese Richtung in dem als Zeugen herangezogenen Romanum ausprägt, wie dann

Hieronymus sein Gallicanum nach dem hexaplarischen Text und sein Psalterium iuxta Hebraeos gestaltet hat. P. Daniélou S. J. gibt uns an Hand des Ps 22/23 einen Einblick, wie man im christlichen Altertum die Pss für die Liturgie verwandte und mystisch vom geistlichen Leben der Kirche und der einzelnen Seele erklärte. Weitere Abschnitte behandeln die Auslegung der erwähnten Pss im hohen Mittelalter und ihre Verwendung in der Liturgie bis auf unsere Zeit und schließlich „die alten Psalterien und den gregorianische Gesang". All diese Fragen werden nüchtern und wissenschaftlich gediegen erörtert, so daß das Buch eine Arbeit von bleibendem Wert darstellt. Es ist getragen von großer Hochachtung, ja man kann sagen von warmer Liebe zu dem reichen Überlieferungsgut, das in den alten Psalterien niedergelegt ist. Man kann mit D. Salmon einverstanden sein, wenn er am Ende seiner Einleitung den Wunsch ausspricht nach einem verbesserten Gallicanum, in welchem das klassisch gewordene Latein der Christen soweit möglich in seiner überlieferten Form erhalten bliebe und, was zu verbessern ist, in eben dieser Sprache und im gleichen Stil verbessert würde. *H.*

Wilhelm Rudolph, Jeremia (Handbuch zum AT, hrsg. von Otto Eissfeldt, Erste Reihe 12). 2., verb. Aufl. 8⁰ (XXVI u. 309 S.). Tübingen 1958, Mohr. DM 22.50; geb. DM 26.—. — Die erste Auflage des Jer-Kommentares von R. (1947) ist in dieser Zeitschrift nicht besprochen worden; daher sei der jetzt erschienenen 2. Auflage größere Aufmerksamkeit geschenkt. In der Einleitung sind drei Kapitel dem Leben, Wirken und der Theologie des Propheten gewidmet. Kap. 4 behandelt das Buch, zunächst die Quellen, deren R. drei findet: die Sprüche des Propheten, die Erzählungen über Jeremias, seinem Gefährten Baruch zuzuschreiben, endlich Reden des Propheten in deuteronomischer Bearbeitung. Außerdem scheidet R. längere Abschnitte als unecht aus, z. B. das große Orakel gegen Babel (50f) und den geschichtlichen Anhang (52), außerdem noch eine Reihe anderer größerer Stücke und zahlreiche kleinere Eränzungen, Auffüllungen, Glossen und andere Zusätze. Als Die „Urrolle", die Keimzelle des Buches, die Jer nach 36, 4—32 seinem Gefährten Baruch diktierte, glaubt R. die Unheilsweissagungen über Juda und Jerusalem bis Kap. 23 mit Ausschluß der Heilsweissagungen, der Weisheitssprüche, der sog. Bekenntnisse des Propheten und der Sprüche an einzelne Personen oder Klassen, sowie die Weissagungen gegen die Völker (Kap. 25 u. 46—49) feststellen zu können. Für die Gestaltung des Jer-Textes mißt R. der LXX die größte Bedeutung bei, da ihre Vorlage dem TM viel näher stehe, als man früher geglaubt habe, wenn sie auch um ein Achtel kürzer ist, mancherlei innergriechische Fehler enthalte und gelegentlich falsch oder frei übersetzt sei. Die Stellung der Orakel gegen die Fremdvölker in der LXX nach Kap. 25 statt wie im TM am Ende des Buches sei vorzuziehen. Der Kommentar selbst bietet besonders in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten viel Interessantes. Die viel umstrittene Stelle 31, 22 übersetzt R., abweichend von der ersten Auflage: „Obhut *(pěquddâ* oder *baqqārâ* statt *něqebâ)* umschirmt die Grenze *(gěbul* statt *geber)*" jetzt mit Änderung nur der Vokale: „die Verwünschte *(něqubbâ)* wandelt sich zur Herrin *(gěbirâ)*". In der neuen Auflage hat R. die neue Literatur nachgetragen und auf Grund der „Wiseman-Chronik" die Zeitgeschichte in einigen Punkten geändert. R. ist uns bereits als Verf. mehrerer gediegener Kommentare bekannt, so des in dieser Zeitschrift 78 (1956) 355f besprochenen zu den Chronikbüchern. Wir hoffen daher auf noch manche gediegene Arbeit aus seiner Feder. *H.*

Gisbert Bouwman S. V. D., Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta biblica 9). 8⁰ (XX u. 154 S.). Rom 1958, Pontificio Istituto Biblico. $ 4.50, Lire 2700.—. — Im Vorwort beruft sich der Verf. auf eine Äußerung J. H. Waszink's, eines „Großmeisters" der heutigen Patrologie: „Was wir jetzt am meisten

brauchen, ist eine Serie Einzeluntersuchungen über die Arbeitsweisen der wichtigsten Autoren....". So hat denn B., wie er im Schlußwort sagt, seine Forschung „einer anderthalb Jahrtausende lang vergessenen Perle der altchristlichen Literatur" gewidmet. Nach den einführenden Kapiteln über Leben, Wirken und Schriften Julians (ungefähr 380—454) folgen im Hauptteil die Abschnitte über Textgeschichte, Gestaltung des Textes, den verwendeten Bibeltext, die Vulgata, von J. *interpretatio recens* genannt — in älteren Werken hält er sich noch an die Vetus Latina. Von besonderem Interesse sind die rund 40 der Hermeneutik J.s gewidmeten Seiten und der letzte Abschnitt über seine Exegese. Hier werden die hermeneutischen Grundsätze J.s und besonders seine Auffassung und Begriffsbestimmung der von den Antiochenern übernommenen *θεωρία* kritisch gewürdigt. Dabei läßt der Verf. seinen Gewährsmann J. in zahlreichen Zitaten selber sprechen. Das vorliegende Buch ist eine auf gründlicher kritischer Forschung beruhende, wertvolle Würdigung J.s auf Grund seines Kommentars zu den genannten drei kleinen Propheten. Durch ausführliche Personen- und Sachverzeichnisse werden Wert und Brauchbarkeit des Werkes noch erhöht. *H.*

Etienne Drioton, Georges Contenau, J. Duchesne-Guillemin, Les Religions de l'Orient Ancien (Je sais-je crois 141). Kl. 8° (140 S.). Paris 1957, Fayard. — Eine kleine, aber gehaltvolle Zusammenstellung der Grundzüge der altorientalischen Religionen durch anerkannte Fachmänner, der ägyptischen, der westasiatischen, d. i. der phönikischen, die durch die Funde von Ras Schamra-Ugarit seit einigen Jahrzehnten wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt worden ist, des Wenigen, das man von der Religion der Hethiter und der Hurriter weiß, der sumerischen, der assyrisch-babylonischen und endlich der iranischen. Am ausführlichsten und wohl auch am besten ist der Abschnitt über die Religion der alten Ägypter von Mgr. Drioton, dem ehemaligen Generaldirektor der Altertümer Ägyptens, der von der ägyptischen Regierung so schroff entlassen wurde. Er hat es hier zum ersten Mal, wenn auch in kurzen Strichen unternommen, die tiefsten Quellen und den ersten Ursprung der altägyptischen Religion und ihre weitere Entwicklung übersichtlich darzustellen. Weniger geglückt scheint mir die Darstellung der iranischen Religion in Form eines „petit dictionnaire". So interessant der Gegenstand wäre, an dieser Form leidet die Übersichtlichkeit und der innere Zusammenhang. Über die Beeinflussung der Religion Israels von Iran her äußert sich der Verf. sehr zurückhaltend. Das Büchlein ist für eine erste Einführung sehr zu empfehlen. *H.*

L. H. Grollenberg O. P., Bilderatlas zur Bibel. Deutsche Ausgabe von Hermann Eising. 2. Aufl. Großformat (159 S.). Gütersloh 1958. Bertelsmann. DM 38.—. — Es kann nicht wundernehmen, daß dieser Bibelatlas bereits eine Auflageziffer von 100.000 erreicht hat. Zuerst in Holland veröffentlicht, dann ins Französische und Englische übersetzt, liegt er nun in einer deutschen Ausgabe, bearbeitet von Prof. Eising, Münster in Westfalen, vor. In außerordentlich glücklicher Verbindung von Wort, Bild und Karte wird die Welt der Bibel gezeichnet, so daß man sich davon ein anschauliches Bild machen kann. Die Karten, mit denen auf den Vorsatzblättern im ganzen 37, zeigen sowohl die Bodengestalt der biblischen Länder als auch ihre Gestaltung im Verlauf der Geschichte des alten Morgenlandes, von der Patriarchenzeit angefangen bis in die Römerzeit. Erläuternde Bemerkungen in rotem Druck verbinden die geschichtlichen Ereignisse mit den betreffenden Orten, deren Namen, wenn möglich, in der altorientalischen, biblischen und heutigen Form geboten werden. Eingezeichnete Pfeile deuten die Richtung von Völkerwanderungen und Angriffskriegen an, wichtige Fund- und Ausgrabungsstätten sind angemerkt, ja selbst Eisenbahnen, Ölfelder, Ölleitungen und Flugplätze sind nicht vergessen. Die Bilder, die alle durch einen kurzen Begleittext erläutert werden, zeigen sowohl die biblischen

Landschaften und Orte in ihrer heutigen Gestalt als auch alte Darstellungen, ägyptische, hethitische, assyrische, griechische, römische usw., und Fundgegenstände, die die Kultur und Umwelt Israels aufs beste veranschaulichen. Daneben bietet ein durchlaufender Text unter den Überschriften „Die Vorzeit Israels, Die Jugend Israels, Das selbständige Reich" usw. eine kurzgefaßte Übersicht über die Geschichte Israels im Rahmen der Geschichte des alten Morgenlandes. Vorausgeschickt sind die Abschnitte „Der geographische Raum, Die Technik der biblischen Bodenforschung, Grabungen in Palästina, Die biblische Geschichtsschreibung". Ein fast 20 Seiten umfassendes Verzeichnis der Orts- und Personennamen erleichtert die Benützung dieses außerordentlich schönen und nützlichen Hilfsbuches zum Bibelstudium, das man ohne Rückhalt wärmstens empfehlen kann. *H.*

Jean Daniélou, Die Heiligen des Alten Testaments. 8° (143 S.). Stuttgart o. J., Schwabenverlag. — Der Verf. trägt hier aus Bibel und Vätern zusammen, was sich über Männer und Frauen findet, die weder dem Christentum noch dem Volk Israel angehörten und doch wegen ihrer Gerechtigkeit gerühmt werden: Abel, Henoch, der bei Ezechiel wahrscheinlich gemeinte König Danel von Ugarit, Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba. Nach dem Verf. standen diese Gestalten in der von ihm so genannten kosmischen Religion, d. h. im Glauben an Gott, den Schöpfer und den gerechten Richter, den nach Röm 1 auch die Heiden aus der geschaffenen Welt erkennen konnten. Das ist aber für Abel, Henoch, Noe und Lot nicht richtig. Die standen in der Linie der Uroffenbarung, die ungebrochen von Adam bis Abraham führte. Ihre Religion beruhte wenigstens der Hauptsache nach nicht auf der bloßen Erkenntnis Gottes aus der Natur, sondern auf der positiven Offenbarung Gottes an die ersten Menschen. Dafür müßte eine eigene Kategorie aufgestellt werden. Im Übrigen bietet der Verf. eine Menge tiefer und schöner Gedanken, beleuchtet die schwierige Frage nach dem Heile der Heiden und sucht zu ihrer Lösung beizutragen. Manches ist freilich gekünstelt und geht auf Rechnung frommer Übertreibungen der altchristlichen Exegese, z. B. die „Beichte" der Königin von Saba (126) — übrigens sind die Stellen in den Evangelien falsch angegeben — oder wenn Lots Reinheit und seine Gastfreundschaft in hohen Tönen gepriesen werden (117) — für die er seine Töchter preiszugeben bereit war, die es ihm dann durch die Blutschande vergalten! Wie er von Jesus (Lk 7, 32f) als Vorbild des Glaubens hingestellt werden soll (115), ist nicht ersichtlich, u. a. m. S. 125 werden Eccle und Eccli verwechselt und Jes Sir dem König Salomo zugeschrieben; dazu leider noch manche andere Fehler, die sich wohl leicht hätten vermeiden lassen. Trotzdem ist das Buch lesenswert und verdient tieferes Studium. *H.*

Paul Barrau, Aux sources bibliques de l'existence et de la vie (Collection „Sacerdoce et laicat"). 8° (253 S.). Paris 1959, Les Editions ouvrières. — Gott als die Quelle alles Lebens nach allen Richtungen und in allen Beziehungen will dieses Buch erweisen an Hand zahlreicher gut ausgewählter Schriftworte vor allem aus dem AT, die durch verbindende Texte zu einer zusammenhängenden Darstellung verschmolzen werden. Dabei wird die Entwicklung religiöser Begriffe im AT aufgezeigt, aber beständig mit dem Grundgedanken: Gott, die Quelle alles Lebens, ein Gedanke der sich durch das ganze Buch als tragender Hauptgedanke hindurchzieht. Im letzten Kapitel wird an einigen Texten aus dem NT vor allem aus Johannes, Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, als die leibhaftige Quelle alles übernatürlichen Lebens dargestellt. Ein schönes Buch mit vielen tiefen Gedanken. Es eignet sich vorzüglich zu besinnlicher Lesung und bietet eine gute Einleitung zur aszetischen Auswertung des AT und der Hl. Schrift überhaupt. *H.*

Fundamentaltheologie

Friedrich Dessauer, Was ist der Mensch? Die vier Fragen des Immanuel Kant. 8° (88 S., 10 Bildtafeln). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 5.80. — **Ders., Am Rande der Dinge.** Über das Verhältnis von Wissen und Glauben. 3. Aufl. 8° (57 S.). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 4.20. — Die Fragen Kants lauten: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Der Verf. beginnt mit der Beantwortung der letzten Frage und zeigt den Menschen als ein Gebilde, das im Kosmos steht und in das der Kosmos hineinragt; insofern jedoch der Mensch eine Geistseele besitzt, übersteigt er den Kosmos. Weder der Kosmos noch die Geistseele können ausgelotet werden, sondern stellen den Forscher vor immer neue Rätsel und Geheimnisse. Viele Dinge muß der Forscher sogar auf dem eigenen Fachgebiet gläubig in Anschlag bringen, um weiter zu kommen. Von diesem Gedanken aus wird eine Brücke zum religiösen Glauben hin geschlagen, um zu sagen, was der Mensch hoffen darf. Zwischen dem wissenschaftlichen Glauben und dem religiösen Glauben an die übernatürliche Offenbarung Gottes bestehen allerdings große Unterschiede, die nicht eigentlich zur Sprache kommen. Auch in der kleinen Schrift „Am Rande der Dinge" macht sich dieser Mangel bemerkbar, wenn man streng theologisch urteilen will. Doch dürfte hier der Verf. die Absicht gehabt haben, für den modernen Menschen und insbesondere für den Naturwissenschaftler ein *argumentum ad hominem* zu schmieden, um ihn bereit zu machen, den religiösen Glauben nicht von vornherein zu verwerfen. Daß das Büchlein „Am Rande der Dinge" schon die dritte Auflage erreicht hat, dürfte wohl darauf hinweisen, daß hier ein psychologischer Weg beschritten wurde, der in der Praxis aussichtsreich ist. *E. Gutwenger S. J.*

Friedrich Dessauer, Weltmann — Christ? 8° (85 S.). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 4.20. — Diese Schrift ist mit großer Weisheit und Güte abgefaßt und beschäftigt sich mit der Frage, wie es der Laie anzustellen hat, „in einer günstigen Zeit, in einer Periode des Erfolges, des Wohlstandes, des Aufstieges ein bekennender Christ zu bleiben..." (S. 17). Der Verf. baut seine Anregungen auf der Devise des *ora laborans* auf und zeigt, wie man auf der Ebene der Wirtschaft und Technik ein christliches Berufsethos entwickeln kann. Ein Büchlein, das man Gebildeten gern in die Hand drücken möchte. *G.*

Wilfried Busenbender O. F. M., Die Welt als Chance des Glaubens. 8° (194 S.). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 7.80. — Das Anliegen des Verf. ist es, den Katholiken (und der Zusammenhang legt nahe, daß es sich in erster Linie um den gebildeten Katholiken handelt) zur Auseinandersetzung mit der konkreten Welt und der konkreten Menschheit anzufeuern. Eine Abgeschlossenheit im Ghetto wird abgelehnt und ein christozentrischer Aktivismus gepredigt. Das Buch ist von echtem katholischen Idealismus beflügelt und zeigt, welche Haltung der Gläubige in sich verkörpern soll, damit der Glaube in der heutigen Welt eine Chance habe. *G.*

Karl Pfleger, Geister, die um Christus ringen. 7. Aufl. 8° (331 S.). Heidelberg 1959, Kerle. Geb. DM 12.80. — Durch die hohe Auflagenzahl allein ist der Beweis erbracht, daß dieses Buch weitreichenden Bedürfnissen formaler und inhaltlicher Prägung entgegenkommt. Der Leser wird in eine Galerie bedeutender und genialer Christussucher geführt und er findet hier versammelt Peguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostojewski, Solovjeff und Berdjajew. In lebhafter, mitunter leidenschaftlicher Sprache wird kapitelweise jeweils der Wesenskern eines dieser Männer herausgeschält. Der apologetische Wert dieses Buches ist wohl darin zu erblicken, daß der Leser die Sphäre des abstrakten Beweises verläßt und sozusagen existentiell am Leben und Ringen genialer Männer den Kampf um den

Besitz Christi nacherlebt und dadurch zu eigener Entscheidung aufgerüttelt wird. Da solch verschiedenartige Typen leidenschaftlicher Sucher, da Vollendete, Halbvollendete und Versager vorgeführt werden, wird wohl jeder Leser für sich fruchtbare Gedanken sammeln können. *G.*

John Henry Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingeleitet und herausgegeben von Henry Tristram. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8⁰ (XXXII u. 460 S.). Stuttgart 1959, Schwabenverlag. Geb. DM 23.80. — Im vorliegenden Band sind die autobiographischen Notizen und Tagebücher Newmans zum erstenmal vollständig in deutscher Sprache veröffentlicht. Die Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten stammen aus der Feder von Henry Tristram, dem besten (leider schon verstorbenen) Kenner Newmans auf englischem Boden, womit der Wert dieser Einleitungen genügend betont erscheint. Der Kommentar zu den autobiographischen Schriften in der Form von Fußnoten stammt von Werner Becker. Auch dieser Kommentar ist ausgezeichnet gearbeitet und ermöglicht es dem heutigen Leser deutscher Zunge, ohne größere Schwierigkeit in das persönliche Milieu Newmans hineinzufinden. Die Bedeutung der Tagebücher kann für die Newman-Forschung nicht hoch genug angeschlagen werden, weil sich hier der große englische Theologe und Apologet von einer ganz neuen Seite zeigt. Es taucht vor uns ein ängstlicher, gefühlsvoller, von menschlichen Antipathien heimgesuchter, betender, strebender, sich über den Gebrauch seiner Zeit Rechenschaft gebender und um die Klarheit des Glaubens ringender Mensch auf. Selbst für die persönlichen Notizen, in denen allerdings vieles von Newman bis zur Unleserlichkeit gestrichen wurde, gilt das, was der junge Newman von sich selbstbewußt einmal sagte: Was ich denke, ist von denkerischer Qualität; und was ich schreibe, ist Literatur. *G.*

Zsolt Aradi, Wunder, Visionen und Magie. 8⁰ (384 S.). Salzburg 1959, Otto Müller. — Es handelt sich hier um die Übertragung des Buches "The book of miracles" und man wird gerne zugestehen, daß der Übersetzer Emil K. Pohl tüchtige Arbeit geleistet hat. Der Verf. wendet sich an breite Kreise, und zwar an gläubige und ungläubige. „In diesem Sinne würde ich mich eher freuen als es zurückweisen, wenn jemand das Buch populär nennen wollte" (S. 33). Und das Buch ist populär im besten Sinne des Wortes; es ist flüssig und interessant geschrieben und verabsäumt nicht, solide Prinzipien darzulegen, damit der Leser in etwa befähigt werde, auf dem Gebiete des Wunderbaren Weizen von Spreu zu sondern. Daß hier einem echten Bedürfnis entgegengekommen wird, steht außer Frage. Freilich wird manchem eine noch kritischere Stellungnahme erwünscht sein. Bezüglich der Wunder des AT vermißt man eine geschickte Handhabung der *genera litteraria*. Vielleicht ließe sich auch eine genauere Grenzziehung zwischen den erstrangigen Wundern, die im letzten eine *creatio ex nihilo* bedeuten oder ihr gleichwertig sind, anbringen und den relativen Wundern, die metaphysisch nicht so einfachhin auf Gott als ihre unmittelbare *causa efficiens* bezogen werden können. Bei den letzteren lassen sich dann mit Nutzen die Kriterien aufzählen, die es ermöglichen, ihren Ursprung festzustellen. Auch hätten die okkulten Phänomene, ob sie nun der Paraphysik oder der Parapsychologie angehören, noch deutlicher und eindringlicher als natürliche Geschehnisse aufgezeigt werden können. Diese kleinen Aussetzungen sollen aber nicht von der Tatsache ablenken, daß dieses Buch im modernen Menschen Nutzen stiften und ihn anregen wird, von den Wundern des Christentums aus weitere Fragen über das Christentum zu stellen. *G.*

Johannes Herrig, Der Geist gibt Zeugnis. Der dunkle Glaube ist Licht. 8⁰ (132 S.). Paderborn 1958, Schöningh. Geb. DM 7.80. — Den Hintergrund dieses

Buches über den Glauben bildet die von manchen Autoren vertretene Ansicht, daß das Glaubensmotiv seiner selbst wegen geglaubt wird. Von da aus entwickelt der Verf. im ersten Abschnitt tiefgehende Gedanken über das wesentliche Dunkel des Glaubens, das aber durch die Kraft der Gnade zugleich Licht ist in der Begegnung der Seele mit dem göttlichen Du, durch welche die übernatürlich erhobene Seele zu sich selber kommt. Wir haben es hier mit einem im Letzten mystischen Erleben zu tun, das sich vom eigentlichen mystischen Erleben nur in der Gegebenheitsweise und im Grade unterscheidet (50). Um nicht mißverstanden zu werden, distanziert sich H. ausdrücklich vom Quietismus, Subjektivismus und Irrationalismus. Das Hauptverdienst dieses Abschnittes ist, den gelebten Glauben eindeutig als Gnade und übernatürliche Dynamik gezeichnet zu haben. Die Art, in der H. wiederholt betont, daß der Glaube nicht in einen Denkprozeß aufgelöst werden kann, legt den Gedanken nahe, daß solches von Theologen vertreten wird; aber das lehrt doch keine Schule, wenn auch H. vielleicht der Meinung ist, daß manche Glaubensanalysen letztlich darauf hinauslaufen. Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der Glaubensvermittlung durch die Erziehung im Raum der Kirche. Der Glaube kann nicht eingeredet werden, was sich aus dem ersten Abschnitt ohne weiteres ergibt. Der Lehrer, der selber von der Gnade ergriffen ist, wirkt durch seinen in der Liebe gelebten Glauben, durch das Licht, das er in Christus ausstrahlt. Um der Seiten willen, in denen der Verf. diese Gedanken entwickelt, sollte das Buch nicht nur von Fachtheologen, sondern von allen religiösen Erziehern gelesen werden. So richtig und vordergründig diese Ausführungen aber auch sind, so ist aus dem Buch doch nicht recht ersichtlich, wie sich die ‚Zeichen' zum Glauben verhalten und ob sie überhaupt eine wesentliche Rolle spielen. Darüber hätte wohl noch einiges gesagt werden können; denn sie haben nach der kirchlichen Lehre eine entscheidende Bedeutung. Die Lektüre des Buches wird durch die häufigen Anführungszeichen auch außerhalb von eigentlichen Zitaten unnötig erschwert. Ebenso durch die Druckfehler (S. 15 daß: das; 21 seine Wesensobjekte: seinem W.; 41 in den: an den; 71 eines Geisteshaltung: einer G.; 86 Überührtheit: Unb.; 93 als auf dem Bilde: als aus d. B.; 109 erfülen: erfüllen). *J. Felderer S. J.*

Werner Bulst S. J., Vernünftiger Glaube. Die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens an Christus. Kl.-8⁰ (143 S.). Berlin o. J., Morusverlag. DM 6.40. — Das gehaltvolle Büchlein bietet das apologetische Rüstzeug zur Beantwortung der immer wieder gestellten Fragen nach dem Sinn des Alten Testaments, der Glaubwürdigkeit der Berichte über Jesus Christus und dessen Sendungsanspruch im Namen Gottes. Es ist aus einer Artikelserie im Westberliner „Petrusblatt" entstanden, also an der „Front" und für die „Front" geschrieben. Angesichts der wachsenden Unwissenheit des Kirchenvolkes und vor allem des zunehmenden Materialismus in der Welt der Gegenwart, dessen östliche Form bewußt aggressiv ist, kann niemand den praktischen Wert derartiger Informations- und Lehrschriften bezweifeln. Sind doch weithin Schlagworte, die vor 50 Jahren den „Köhlerglauben" verspotteten, wieder zu traurigen Ehren gekommen. Daher sollte die religiöse Unterweisung, so wenig sie sich in Apologetik erschöpfen darf, nicht an diesem Buch und den darin in bündiger Sachlichkeit entwickelten Themen vorübergehen. *H. Zeller S. J.*

Jean Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. 8⁰ (374 S.). Paris 1956, Desclée de Brouwer. — Das hauptsächliche Kontroversthema der christlichen Konfessionen ist das kirchliche Amt in seiner Begründung und Bedeutung. Mit mehr oder weniger Mißachtung des historischen Formenwandels hat bisher jede Partei ihr klassisches Argument aus der Verfassung der Urkirche gezogen. Der Verf. widmet sein Buch daher den zwei ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte (bis Irenäus und Hippolyt). Es ist ihm gelungen, das histo-

rische Detail im Lichte neuerer Forschungen sorgfältiger zu erfassen. Die „hellenistische" Erklärung der verfassungsgeschichtlichen Probleme ist unterdessen aus der Mode gekommen, um der „judaistischen" zu weichen. Obwohl diese sich durch sehr viel mehr Kontinuität mit dem Wurzelgrund des Christentums dem Historiker empfiehlt, darf sie nach Colson nicht einfach zur Auffüllung unserer zu lückenhaften Kenntnis der Tatsachen benutzt werden. Man wird ihm vorwerfen, er spreche zu sehr aus der Perspektive der „katholischen Spätform". Aber noch immer ist die Arbeitshypothese der Kontinuität nach vorn (auch sie beruht wie die der Kontinuität nach hinten, in die Ursprünge, aus der Idee organischer Ganzheit) die fruchtbarste, da sie nicht nur der Glaube empfiehlt, sondern auch jede neue Erkenntnis sie bekräftigt. Es ist von Anfang an „katholischer" zugegangen als man unter dem ersten Eindruck der geringen, terminologisch verwirrenden Dokumentation angenommen hat. Das aus dem Glauben gewonnene Apriori der Identität des kirchlichen Organismus ersetzt keine Quelle, verhütet aber, daß der Historiker an dem Punkte, an dem ihn die Erfahrung im Stich läßt, willkürliche oder gewaltsame Schritte macht: solange er die Wurzeln nicht im einzelnen verfolgen kann, hält er sie am besten für die gleiche Art wie den Baum, den er daraus wachsen sieht. Daß sich schwankende Formen auf eine feste Form (Mon-Episkopat) einspielen, ist aus einer von Anfang an gegebenen inneren Teleologie besser verständlich als aus dem nur äußerlichen Druck der Verhältnisse, der morgen einem anderen Druck weichen kann. — Im Episkopat sieht Colson zwei verschiedene Funktionen des urkirchlichen Lebens zusammenwachsen: die missionarische Funktion des wandernden Apostels und Apostelschülers und die ortsgebundene Funktion eines Vorstehers des Presbyteriums. Aus dieser Unterscheidung erhofft er sich die Lösung vieler Schwierigkeiten. Der Rezensent kann sich dieser Hoffnung nicht anschließen, denn es geht weder an, der ersten (beweglichen) Funktion den Begriff „Apostelnachfolge" zu reservieren, noch die beiden Funktionen so stark zu trennen wie C. es tut. Wir werden also weiterhin auf neue Funde angewiesen sein, die aus neuen Tatsachen neues Licht bringen. *Z.*

Jean-Louis Leuba, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament. 8° (143 S.). Göttingen 1957, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 10.50. — Die ursprünglich (1950) in französischer Sprache verfaßte Studie des reformierten Theologen aus der Westschweiz ist als dritter Band der Sammlung „Theologie der Ökumene" nun auch dem deutschen Leser zugänglich. Angesichts der so radikal entgegengesetzten Beurteilung, die institutionelle Elemente der Kirche bei Katholiken und Protestanten finden, sucht der Verf. im NT das Prinzip, das Institution und Ereignis in sich begreift und somit die ökumenische Arbeit beider Parteien auf ein gemeinsames Ziel lenken könnte. In drei Themen: „Christus", „Die Apostel", „Die Kirche", wird jeweils zuerst der institutionell-ereignishafte Doppelcharakter des Wirkens Gottes festgestellt und dann nach dessen Einheit gefragt. Die Untersuchung bleibt ganz im Rahmen einer bibeltheologischen Arbeit und überläßt es den Dogmatikern, die Konsequenzen zu ziehen. Doch will uns scheinen, daß schon die Aufnahme des neutestamentlichen Tatbestandes und die Kategorien, in denen er hier verarbeitet wird, die bekannten dogmatischen Voraussetzungen reformatorischer Theologie enthalten. Man wird für die aufmerksame Sammlung institutioneller Züge im NT gewiß sehr dankbar sein, aber sie sind gar nicht so institutionell (in einem abwertenden Sinn), daß der Geist als Arzt an ihr Krankenlager gerufen werden müßte. Der einmal aufgerissene Zwiespalt zwischen dem Messias der Juden und dem Kyrios der Heiden, zwischen den Zwölfen und Paulus, zwischen judenchristlicher und heidenchristlicher Kirche ist nicht mehr zu heilen. Leuba betont immer wieder, daß die allein im gemeinsamen Ursprung aus dem göttlichen Heilswillen verbürgte Einheit

begrifflich nicht faßbar sei. Die christlichen Kirchen hätten sie vergeblich „katholisch" oder „protestantisch" zu finden versucht; es sei doch nur jedesmal ein Element dem andern geopfert worden. Der Dualismus müsse bleiben, denn „wenn man den kanonischen Charakter des Neuen Testaments anerkennt, dann wird man auch anerkennen, daß dem grundlegenden kirchlichen Dualismus, den es für die Kirche der Apostel bezeugt, ein analoger Dualismus in der nachapostolischen Kirche entspricht" (S. 131). Das hier und oft gebrauchte Wort „Dualismus" ist zu hart, wenn anders es eine gegenseitige Angewiesenheit der beiden Komponenten gibt. Oder wird es den Verdacht bestätigen, daß die behauptete Einheit keine echte und vollziehbare sei? Auf eine begriffliche Synthese allein kommt es nicht an; diese mag offen bleiben. Aber es muß, wenn Kirche überhaupt einen Heilssinn haben soll, eine historische Synthese geben, die man kirchlich objektiv leben kann; und dies aus neutestamentlichen, nicht nachträglich benötigten Gründen. Obwohl das Buch also nicht bis zur ekklesiologischen Einheit von Amt und Geist führt, ist es um seiner gehaltvollen und gut geordneten Darstellung willen ein würdiger Diskussionspartner. *Z.*

Stanislaus J. Grabowski, The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine. 8⁰ (688 S.). St. Louis 1957, Herder. $ 9.50. — Der Verf. sieht mit Recht die Idee der Kirche im Mittelpunkt der augustinischen Theologie. So darf er eine Darstellung dieser Idee zugleich eine Einführung in das Gedankengut Augustins nennen. Weit entfernt von der empiristischen (um nicht zu sagen: materialistischen) und rein beschreibenden Darstellungsweise, die in der Ekklesiologie der Neuzeit üblich wurde und erst in den letzten Jahrzehnten tieferen Einsichten Platz machte, läßt Augustinus die Linien der gesamten Dogmatik auf den Mystischen Leib Christi konvergieren. Der erste Teil des Buches behandelt die Konstitution der Kirche, die zugleich sozialer und mystischer Organismus ist. Da die Verbindung der Glieder im hierarchischen und kultischen Tun nur zeichenhafter Natur ist, zeigt der zweite Teil des Buches das innere Leben der Kirche auf, das auf den Wirkungen des Hl. Geistes beruht. Hier ist von dem ekklesiologischen Charakter der göttlichen Tugenden, der Rechtfertigung und Heiligkeit die Rede. Ein dritter Teil widmet sich dem Problem der Sünder in der Kirche und zieht auch die Problematik der Prädestination herein. Man bemerkt überall eine große Vertrautheit des Verf. mit dem von ihm so geliebten Kirchenlehrer und das Bemühen, seine Interpretationen mit neuerer Literatur zu belegen, bzw. dagegen abzusetzen. So ist das Buch eine willkommene Bereicherung des theologischen Lebens in den Vereinigten Staaten, das mehr und mehr aus den patristischen Quellen zu schöpfen bereit ist. *Z.*

XVI. Semana Española de Teologia 1956. Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica. Otros estudios. Gr.-8⁰ (604 S.). Madrid 1957, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez". — Enthält außer der Begrüßungsansprache 12 Referate in spanischer Sprache, davon 9 zum Thema der Apostolischen Amtsnachfolge. Kennzeichnend ist einerseits die Aufgeschlossenheit für nichtkatholische Theologie (man ist daran, diese zu „entdecken"), anderseits ein gewisser kanonistischer Formalismus, dem es z. B. nichts ausmacht, die These Torquemadas von der göttlichen Einsetzung des Kardinalates zu erneuern. Drei Indices erleichtern die Auswertung des umfangreichen Bandes. *Z.*

Léon Christiani, Luther wie er wirklich war. Einführung von Daniel-Rops. 8⁰ (280 S.). Stuttgart o. J., Schwabenverlag. DM 10.80. — Die im Hinblick auf das kommende Konzil immer dringender werdende ökumenische Arbeit verlangt zunächst, daß man sich zusammensetzt und kennenlernt. Seinen literarischen Ausdruck findet dieses Bemühen in gemeinsam herausgegebenen Zeitschriften.

(z. B. Una Sancta) und Büchern (z. B. Simmel-Stählin, Fischerlexikon Nr. 3: Christliche Religion; Rilliet-Christiani, Steine des Anstoßes; Asmussen-Grosche, Brauchen wir einen Papst?; Theologie heute, gemischte Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks; Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen = Karrer-Festschrift u. a. m.). Im vorliegenden Buch wird von katholischer Seite der Versuch gemacht, Luther mit soviel Texten selbst zu Wort kommen zu lassen, daß man ihn von innen heraus zu verstehen vermag. Der Herausgeber war sich bewußt, daß Auswahl und Interpretation der Texte unmöglich von jedem Werturteil freigehalten werden konnten, er also den evangelischen Christen bitten muß, sein Befremden zurückzuhalten, womit er aber auch gleichzeitig dem katholischen Leser zumuten darf, in eine fremde Welt zu blicken. Nach einer Einführung, in der Daniel-Rops ebensoviel psychologisches Verständnis wie historische Offenheit bekundet, folgen die Texte in zeitlicher Reihenfolge, verbunden durch Hinweise auf die jeweiligen inneren und äußeren Umstände der Abfassung. Wer nicht mindestens das hier vorgelegte Material gelesen und bedacht hat, sollte sich nicht schmeicheln, seine ökumenische Pflicht getan zu haben. *Z.*

Ronald A. Knox, Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. 8° (542 S.). Köln 1957, Hegner. DM 38.—. — Der am 26. August 1957 verstorbene schottische Konvertit, der im englischen Sprachraum vor allem durch seine Bibelübersetzung bekannt ist, legte 1950 sein Buch „Enthusiasm" vor, dessen deutsche Übersetzung (im gepflegten Gewand der Hegner-Bücher) hier anzuzeigen ist. Wer biographische Einzelheiten über den sprachgewandten und liebenswerten Verfasser kennt, wundert sich nicht mehr, von diesem Buch, so abseitig auch sein Thema erscheint, gefesselt zu werden. Aus der Geschichte des christlichen Schwärmertums, angefangen von den Rebellen von Korinth, den Montanisten und Donatisten, über die mittelalterlichen Katharer bis zu den Sekten und innerkirchlichen Sonderformen des 17. und 18. Jahrhunderts, zu berichten, erfordert viel historische Geschicklichkeit, geduldige Einfühlungsgabe und —Humor. Diese der englischen Historie oft nachgerühmten Züge finden wir bei Knox glänzend ausgeprägt. Man muß sich nur die Zeit nehmen, den feinen Zeichnungen seiner Feder zu folgen und mit seinen Urteilen (denen Simplifizierungen so genehm sind) zurückzuhalten, bis der volle persönliche Charakter der Figuren dieses Dramas oder die volle historische Bedeutung einer Strömung ins Licht tritt. Erst auf diesem selten gründlich gelegten Fundament wird die Warnung vor dem religiösen Wildwuchs Recht und Verständnis finden. Der Blick über den Zaun wird nur das Heimatgefühl in der Kirche stärken. *Z.*

Edmond Chavaz, Catholicisme romain et Protestantisme. Pour la clarté du dialogue (Cahiers de l'actualité religieuse 10). 8° (155 S.). Tournai 1958, Casterman. bFr 69.—. — Diese Schrift wurde durch eine kleine Studie von Prof. Leenhardt von der Theologischen Fakultät Genf veranlaßt. Trotz dieses Gelegenheitscharakters erhebt sich das Buch von Ch. sowohl durch den Inhalt als auch durch die Darstellungsweise zu allgemeiner Bedeutung. Drei Gedankenkreise werden behandelt: Mitwirkung des Menschen mit Gott bei der Rechtfertigung (mit besonderer Berücksichtigung der Genugtuung in der Buße), Kirche und Hl. Geist, Gnade. Mit sicherem Instinkt und in netter Form weiß Ch. den wesentlichen Kern der katholischen Lehre aus den zufälligen und Gespräche mit den Protestanten häufig belastenden Erscheinungsformen herauszuschälen und so einen guten Teil der reformatorischen Einwände zu entkräften. Zugleich wird das Wesentliche des katholischen Dogmas kurz, aber treffend aus Schrift und Überlieferung begründet. Das Buch ersetzt nicht eingehendere Studien — z. B. könnte der Begriff ‚Sündenstrafe' vertieft oder die Beziehung zwischen ‚Reich' und ‚Kirche' dargelegt werden —, aber es ist außerordentlich geeignet, den Boden zu lockern und das Interesse für die echte katholische Lehre zu wecken.

Man wünscht diesem vortrefflichen Buch, das sich jeder Polemik und Apologetik enthält, daß es dieses Ziel erreiche. *J. Felderer S. J.*

Angel Santos Hernandez S. J., Iglesias de Oriente. Puntos especificos de su Teologia (Bibl. Comillensis). 8⁰ (541 S.). Santander 1959, Editorial Sal Terrae. — Das Schrifttum über die orientalischen Kirchen und die orientalische Theologie ist in den letzten Dezennien in stetem Wachsen begriffen; leider verfügen wir nur über wenige Bücher, die eine Introductio generalis in Theologiam Orientalem bieten, obwohl bereits Pius XI. in seinem Rundschreiben „Rerum Orientalium": AAS 20 (1928) 277—288, die *quaestiones theologicae ad Orientales maxime pertinentes* als Pflichtfach an den theologischen Fakultäten und Seminarien vorgeschrieben hat. Die vorliegende Arbeit bietet nun eine solche Einführung; sie behandelt nicht nur alle Fragen, die für eine Einführung notwendig sind, sondern berücksichtigt auch die allerneuesten Ereignisse und Forschungsergebnisse. So behandelt der Verf. bereits die Voransage des 21. ökumenischen Konzils durch Johannes XXIII. und die damit sich stellenden Fragen (431—444). Der Aufbau ist der aus der Natur einer solchen Einführung sich ergebende: allgemeine Einleitung, geschichtliche Einleitung; die orientalischen Liturgien, die Katholiken des orientalischen Ritus; Charakter, Geschichte, Quellen der orientalischen Theologie; ihre Hauptfragen, zunächst in der byzantinischen Theologie (Primat, Filioque, Epiklese, Immaculata und Assumptio), dann der nestorianischen und monophysitischen Theologie. Im Schlußkapitel bespricht der Verf. die Unionsversuche der katholischen Kirche und dann die ökumenische Bewegung mit reichen Literaturangaben. Die vorliegende Einführung von H. übertrifft alle bisherigen an Stoffülle und Übersichtlichkeit; es ist freilich unmöglich, gerade in einer solchen Einleitung alle Wünsche zu befriedigen und alle, selbst die berechtigten Forderungen zu erfüllen. So würde wohl mancher eine etwas ausführlichere Behandlung der orientalischen Liturgie erwarten, vor allem der Epiklese (225—238), in die wir gemäß dem heutigen Stand der liturgiegeschichtlichen Forschung einen wesentlich tieferen Einblick haben; vgl. z. B. J. P. de Jong, Le rite de la commixtion dans la Messe Romaine: Archiv f. Liturgiewiss. 4 (1955) 245—276; 5 (1956) 33—79. Bei Soloviev wäre die instruktive Arbeit von J. Mastylák CSSR., Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus? (Rom 1942) zu zitieren. In der byzantinischen Trinitätslehre fehlt J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios: ZkTh 44 (1920) 538—562; 45 (1921) 66—95. 370—404; De principio spirationis in SS. Trinitate historico-dogmatica inquisitio, Lemberg 1926; Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet, Lemberg 1927. *Fr. Lakner S. J.*

S. Anselmo d'Aosta, Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni. Introduzione e testo latino di Fr. Sal. Schmitt O. S. B., Traduzione italiana di Giuseppe Sandri (Publicazioni dell'Istituto Univ. di Magistero di Catania, ser. filos., Testi e Tradizioni 1). 8⁰ (295 S.). Padova 1959, Università. — Franz Sal. Schmitt, der bekannte Anselmforscher, gab bereits 1946 die Opera omnia s. Anselmi heraus; vorher im Floril. Patr. 1929 fasc. 18: Cur Deus homo, fasc. 20 das Monologion; 1931 fasc. 28 die Epistola de incarnatione Verbi, fasc. 29 das Proslogion; 1956 eine lateinisch-deutsche Ausgabe des Cur Deus homo. In der hier vorliegenden neuen Ausgabe schickt er dem lateinisch-italienischen Text eine ausführliche Einleitung voraus mit biographischen, chronologischen, literargeschichtlichen, inhaltlichen, methodologischen Angaben (1—79). Da im Proslogion der ontologische Gottesbeweis (Kap. 2—4) vorgelegt wird, bietet der Verf. eine Übersicht über die verschiedenen Deutungen dieses Argumentes (52—54). Eine besondere Hilfe für den Leser stellt die erstmalig vorliegende Einführung in die inhaltliche und literarische Eigenart der Meditationes und Orationes dar. *L.*

A. M. Ammann S. J., Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Heft 1: Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988—1459) (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 13). 8° (288 S.). Würzburg 1955, Augustinus-Verlag. DM 19.50. — Der auf dem Gebiet der ostslavischen Kirchengeschichte bekannte Verfasser, der neben anderen spezialwissenschaftlichen Arbeiten einen mehr den äußeren Verlauf der Ereignisse darstellenden „Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte" (Wien 1950) veröffentlicht hat, will in mehreren Bänden einschlägige Untersuchungen darbieten; der erste hier vorliegende Band behandelt die Zeit bis 1459. Die weiteren Bände sollen „die Zeit bis zur Errichtung des Patriarchates, die Zeit dieses Patriarchates selbst und schließlich die Zeit behandeln, während welcher die Kirche unter dem Heiligen Synod stand" (7f). Da viele Quellen noch nicht veröffentlicht sind, ja auch die veröffentlichten heute nur mit größten Schwierigkeiten oder überhaupt nicht zugänglich sind, muß sich der Verf. nicht selten mit mutmaßlichen oder hypothetischen Feststellungen begnügen; trotzdem ist anzuerkennen, daß nicht nur eine staunenswerte Stoffülle geboten wird, sondern auch sehr befriedigende Korrekturen an bisher vorgebrachten Behauptungen und Annahmen vorgenommen werden; unter zweifacher Rücksicht ist die Arbeit als besonders gelungen zu bezeichnen: 1. wird ein eindrucksvolles Bild der Entwicklung und Entfaltung der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bis ins 15. Jh. entworfen, und 2. wird auf alle jene Umstände hingewiesen, die zur allmählichen Lostrennung des russischen Kirchenverbandes von Rom und Byzanz und zur praktischen und jurisdiktionellen Autokephalie (134—263) geführt haben. Es ist nur zu wünschen, daß dem Verf. die Fertigstellung des ganzen geplanten Werkes gelingen möge. *L.*

Kirchengeschichte

Erik Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. Gr.-8° (VIII u. 372 S.). Freiburg—Rom—Wien 1959, Herder. — Der Band enthält 23 Aufsätze, die der Verf. in den letzten 12 Jahren in verschiedenen Zeit- und Festschriften veröffentlicht hat und nun überarbeitet neu herausgibt. Man ist dankbar, jetzt diese Studien aus der Diaspora in einer leicht greifbaren Sammlung zusammengefügt zu besitzen. Denn jeder einzelne dieser Aufsätze aus der Theologie und Literatur des ältesten Christentums ist aus reichster Belesenheit geformt und geht seine eigenen, manchmal eigenwilligen Wege, immer zu neuen Kenntnissen oder Anregungen hinführend. Wir heben hier nur heraus, was uns besonders ertragreich zu sein scheint oder zu kritischen Bemerkungen veranlaßt. In dem auch kirchengeschichtlich hervorragenden Aufsatz über Herkunft und Bedeutungswandel der Bezeichnung „Christianus" (S. 64 bis 87) wäre eine eingehende Untersuchung über das schon bei Ignatius, Ad Rom. 3, 3, belegte χριστιανισμός erwünscht gewesen. Für das viel umstrittene Problem der ältesten Zeugen für den Tod des Petrus in Rom rückt P. mit Recht den Text der aus dem Beginn des 2. Jh. stammenden Petrus-Apokalypse (ed. Journal of Theol. Studies 32 [1931] 270f) in den Vordergrund (S. 88—91), wobei ich jedoch die Abwertung des 1 Clemens 5 (S. 91) nicht für richtig halte. Von größter Bedeutung sind die Untersuchungen zum Pastor des Hermas (S. 254—309): sie geben Bahnen und Grenzen für die derzeit lebhafte Erforschung der Beziehungen zwischen ‚Hermas' und der Frömmigkeit der Qumran-Essener. Höchst förderlich ist der Hinweis auf die Eschatologie der Schiff-Allegorie im Testamentum Napthali 6 (Charles 153f). Was P. (S. 92—96) hier vorlegt (vgl. meine Bemerkung dazu: ZkTh 75 [1953] 145 Anm. 5), ist trotz der Kritik von K. Goldammer (Basler Theol. Zeitschrift 6 [1950] 232—237) für die eschatologische Deutung der urchristlichen Symbolik des Schiffes, etwa bei Ps.-Clemens und Tertullian,

grundlegend. Wenn aber P. (S. 92) in dem Text bei Tertullian, De bapt. 12: *domino per patientiam velut dormiente* das Wort *patientia* mit ‚Langmut' übersetzt, so verwischt das m. E. die typische Eschatologie dieses ältesten Stückes der nautischen Katechese; *patientia* ist hier vielmehr das ‚Todesleiden'; der schlafende Christus ist der Gekreuzigte, wie ich früher, ZkTh 67 (1943) 15—19, nachzuweisen suchte. Dem Verf. dieses für jeden Patrologen unentbehrlichen Buches sei für alle diese Früchte seiner Gelehrsamkeit gedankt. *H. Rahner S. J.*

Robert Joly, Hermas, Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chretiennes 53). 8° (405 S.). Paris 1958, Editions du Cerf. — Die Forschung unserer Tage widmet sich seit der Entdeckung der Qumrantexte mit Vorliebe dem Hirten des Hermas. Nach E. Peterson besteht ja der unvergleichliche Wert dieser Buß-Apokalypse darin, daß sie uns Einblick gibt „in die Entwicklung der Askese innerhalb des Judenchristentums" (Frühkirche S. 282). Die starke Beeinflussung der Theologie des Hermas durch spätjüdische Gedanken, die man schon lange angenommen hat, wird heute erkannt als (unmittelbare?) Beziehung des Pastor zum ‚Manuel de discipline' von Qumran. Darauf wiesen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zwei der besten Kenner hin: J. P. Audet (Revue Biblique 60 [1953] 41—82) und J. Daniélou (Théologie du Judéo-Christianisme, Paris 1958, 46—49; 169—177). Das letzte Wort ist hierin noch nicht sprechbar. Aber es kann, wenn schon nicht von seiten der Textkritik der Qumrantexte, so doch jetzt von seiten des Hermas-Textes mit größerer Sicherheit als bisher gesucht werden. Denn wir besitzen nicht nur seit 1956 die kritische Ausgabe, die M. Whittaker für das Berliner Corpus geschaffen hat, sondern nun auch die hier anzuzeigende Edition, die ein Glanzstück der verdienten Reihe der „Sources chrétiennes" dastellt. Die Textbearbeitung ist von derjenigen der GCS unabhängig, und die Liste der Varianten zwischen beiden Rezensionen (S. 401—405) spricht u. E. in fast allen Fällen zugunsten der Textierung von Joly. Aus der Einführung ist für den Theologen vor allem die Darstellung der Bußlehre des Hermas wichtig (S. 22—30); nur glauben wir, daß die von K. Rahner (ZkTh 77 [1955] 385—431) vorgetragene Deutung nicht ganz zutreffend beurteilt wird. Ob sich die von Joly und Whittaker eingeführte neue Kapiteleinteilung durchsetzen wird (S. 67f)? Wir melden auch unsere Zweifel an der Berechtigung der bloß ‚allegorischen' Deutung der ‚autobiographischen' Daten des Hermas an (S. 17—21). *H. R.*

Carlo Tibiletti, A. S. F. Tertulliani De testimonio animae. Introduzione, testo, commento (Publicazioni della Facultà di Lettere XI, 2). Gr.-8° (198 S.). Turin 1959, Università. — C. Tibiletti hat schon früher (Atti Acc. d. Scienze di Torino 88 [1953/54] 84—117) eine Studie über die Lehre Tertullians in seinem Traktat ‚De testimonio animae' vorgelegt. Jetzt bringt er eine neue Textausgabe heraus, die sich von den bisherigen seit Mesnart (Paris 1545) unterscheidet, auch von den neuesten (CSEL 20 von 1890; W. Scholte, Amsterdam 1934; M. Haidenthaller, Paderborn 1942; R. Willems im Corpus Christianorum I, Turnhout 1954). Bekanntlich beruht unser Text auf der einzigen Hs. Parisinus lat. 1622 (= Agobardinus). Dieser Codex wurde von T. genauestens untersucht, sogar mit den Strahlen der Quarzlampe (S. 69), und das zum Teil neue Textlesungen fördernde Ergebnis ist diese Textausgabe des Agobardinus (S. 75—86). Die Darstellung der theologischen Lehre des Büchleins (S. 11—64) und die gründliche Textkritik (S. 87—148) sind für den Kenner der schwierigen Tertullian-Philologie Inventarien von Fragen und Lösungen, die man manchmal kritisch, aber immer dankbar benützen wird. Weniger einleuchtend kommen uns die Bemerkungen des Verf. zur freilich kaum lösbaren Frage Minutius-Tertullian vor (S. 174—180). Wir möchten es hier doch wohl mit den Verteidigern der Priorität des Minutius halten (vgl. G. Quispel, Eranos-Jahrbuch 18 [1950] 174). *H. R.*

Aem. Michiels O. F. M., Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum (Instrumenta patristica 1). 8° (150 S.). Steenbrügge 1959, Abtei. — Wer sich mit der Theologie des Tertullian befaßt, ist angesichts der sprachschöpferischen Bedeutung des lateinischen Afrikaners mehr als bei einem anderen Vater auf gute Wort-Indices angewiesen. Der Index bei Oehler (1854) ist ungenügend, so dankbar man ihn auch benützt hat. Er ist überholt von dem Index der beiden Tertullian-Bände im Corpus Christianorum (1954) und von dem Sonder-Index, den J. H. Waszink zu ‚De anima' geliefert hat (Bonn 1954). So ist nun auch dieser sorgsame Index zu dem dogmengeschichtlich so bedeutsamen Buch ‚De praescriptione haereticorum' ein wahres ‚patristisches Instrument', dessen Bedeutung weit über das bloß philologische Interesse hinausreicht. Man sehe etwa die Worte nach: *ecclesia, fides, haeresis, laicus, praefatio, scisma*. Wer Tertullian verstehen will, muß ihn übersetzen können, und daß dies schwer ist, hat uns einst Fr. J. Dölger in seinen Forschungen und Seminarübungen gezeigt. So wird auch der Theologe selbst den zweiten Teil dieses Index (S. 97—147) gerne zu Rate ziehen, der die Verwendung der Präpositionen in Tertullians Werk entfaltet. *H. R.*

Jonas Thaliath O. C. D., The Synod of Diamper (Orientalia Christiana Analecta 152). 8° (XX u. 238 S.). Rom 1958, Pont. Inst. Orientale. — Auf Grund genauer Quellenforschung hat der Verf. den Beweis erbracht, daß die in der neuzeitlichen Geschichte der Malabarchristen so bedeutungsvoll erscheinende Synode von Diamper (1599) als ein persönliches Unternehmen des Erzbischofs von Goa Alexius de Menezes aus dem Augustinerorden zu betrachten sei. Vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus wird gezeigt, daß weder die Einberufung noch die Abhaltung (41—111) der Synode als legitim anerkannt werden kann, da der Erzbischof keine ordentliche jurisdiktionelle Gewalt über die Malabarchristen (er war nicht Metropolit von Angamali!) hatte (51—62); im Gegenteil — 1552 wurde durch Julius III. die Wahl des chaldäischen Patriarchen Sulaka und gleichzeitig seine Jurisdiktion über die Thomaschristen bestätigt (6. 170). Menezes war lediglich durch Klemens VIII. 1595 zum Apostolischen Administrator des vakanten Sitzes von Angamali ernannt worden; weder in dieser Ernennung noch auch in der Rechtsgewalt eines Administrators ist das Recht der Abhaltung einer Diözesan-Synode enthalten (62—68). Eine nachträgliche formelle und ausdrückliche Approbation der Synode ist nicht erfolgt, obzwar die Akten nach Rom übersandt worden sind (112—151). Auch die von dem zum Bischof von Angamali ernannten P. Franz Ros S. J. auf einer zweiten Synode (1606) neu redigierten Dekrete haben eine formelle Bestätigung nicht erhalten (171f). Es wird aber zugegeben, daß ein kleiner Teil der Dekrete durch Gewohnheitsrecht Gesetzeskraft erhalten haben (157—168). Der geschichtliche Wert der Synode von Diamper ist sicher anzuerkennen, aber auch hier warnt der Verf. vor zu großer Vertrauensseligkeit (173f). Eine für die Geschichte der Malabarchristen und für die orientalische Theologie bedeutsame Arbeit. *F. Lakner S. J.*

Römische Historische Mitteilungen. Hrsg. von der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom und der Österr. Akademie der Wissenschaften. Geleitet von Leo Santifaller. 1. Heft 1956/57. 8° (176 S. u. 2 Tafeln). Graz-Köln, Böhlaus Nachf. S 72.—. — In den ersten zwei Aufsätzen gibt Prof. S. einen eingehenden Rechenschaftsbericht über die Editionstätigkeit des Österreichischen Historischen Instituts in Rom, das im Jahre 1957 das 75jährige Bestandsjubiläum feierte, bei dem der Leiter und die Mitglieder des Rechtsnachfolgers, des Österr. Kulturinstituts, von Papst Pius XII. in Sonderaudienz empfangen wurden. Die zwei folgenden Abhandlungen des gleichen Verf. beschäftigen sich mit dem chronologischen Verzeichnis der Urkunden Papst Johanns XIX. (1024—32) und den Studien und Vorarbeiten zur Edition der

Register Innozenz' III. Die große Reformbewegung des Mittelalters, die zum Schluß durch die Päpste kräftig gefördert worden war, hatte auch deren Persönlichkeit in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gestellt, so daß sich auch die Geschichtsschreiber dieser Zeit mit ihnen beschäftigten. H. Schmidinger zeigt nun in einer knappen, aber sehr lehrreichen Untersuchung, wie die Historiker des späteren Mittelalters in ihren Papstbildern zunächst einfach die Tatsachen festhielten, dann erbauliche Züge und Kuriosa berichteten und schließlich auch den persönlichen Anteil, den die Tiaraträger bei den welt- und kirchenpolitischen Ereignissen ihres Pontifikates, bei Erfolgen und Mißerfolgen hatten, aufzeigten. Die Untersuchung Mikos über den Untergang des Kirchenstaats und Österreich-Ungarn im Jahre 1870 mit einem summarischen, aber instruktiven Überblick über die außerordentlich komplizierte außenpolitische Situation, in die die Habsburger Monarchie durch den Ausbruch des deutsch-französischen Krieges geraten war, beschließt den Band. *F. Maaß S. J.*

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 10 (1958). 8⁰ (411 S.). Speyer a. Rh., Jaeger. — In den „Abhandlungen" untersucht H. Büttner die Verhältnisse im Bistum Worms und im Neckarraum während des Früh- und Hochmittelalters, die auch für die zukünftige Entwicklung maßgebend blieben, in der das Bistum seine führende Rolle den Laienelementen in der Pfalz und den Territorien des Spätmittelalters überlassen mußte. L. Lenhart bespricht dann im Hinblick auf das Augsburger Interim und die für die Katholiken bestimmte und einen Monat später erlassene Reformationsformel sowie die päpstliche Indultbulle vom 18. August 1548 die Mainzer Synoden der Jahre 1548 und 1549, in denen nach dem Ergebnis dieser Untersuchung „wenigstens für das Mainzer Erzbistum und seinen altehrwürdigen Bischofsstuhl die entscheidende religiös-kirchliche Rückbesinnung, Wende und heilende Erneuerung spürbar eingeleitet worden ist" (S. 111). Der Aufsatz von H. Raab über Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi bringt neue Aufschlüsse über den Lebensgang und die vielfältigen Beziehungen einer nicht uninteressanten Persönlichkeit, die in einer unscheinbaren Rolle an der Gestaltung der kirchlichen und geistigen Verhältnisse jener Zeit mitbeteiligt war. Hatte doch der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim die Aufsicht über den Druck seines berüchtigten Werkes De statu ecclesiae bei Johann Georg Eßlinger in Frankfurt a. M. diesem Kanonikus anvertraut, dem dann später der päpstliche Nuntius das Geheimnis des bischöflichen Verfassers entlockte. Weitere Abhandlungen beschäftigen sich mit dem Antoniterorden in Deutschland, den Wandlungen im pfälzischen Stift Klingenmünster, den Wormser Bischofspromotionen seit 1630, der Wiedereinführung des katholischen Glaubens in der Herrschaft Guttenberg (in der Kurpfalz) und der Zisterzienserabtei Himmerod im ehemaligen Erzstift Trier. *M.*

Josef Lenzenweger, Berthold, Abt von Garsten († 1142). 8⁰ (XVI u. 304 S.). Graz-Köln 1958, Böhlaus Nachf. Geb. S 120.—. — Im vorliegenden Buch wird das Lebensbild des heiligmäßigen Abtes von Garsten gezeichnet, dann der im Lauf der Jahrhunderte dem Verstorbenen erwiesene Kult beschrieben und die wichtigsten Quellen der Darstellung, denen der Verf. oft jahrelange Untersuchungen gewidmet hat, in eindringender Analyse dargelegt; eine Arbeit, für die die beiden früheren Untersuchungen L.s über die vita Bertholdi und die Entwicklung der dem Stift Garsten inkorporierten Pfarreien die unentbehrliche Grundlage bildeten. Da dieser Abt, dessen Heiligsprechung vorbereitet wird, in der mittelalterlichen Reformbewegung unserer engeren Heimat eine hervorragende Rolle spielte, wird diese Monographie von den Fachgenossen des Verf. mit Dank entgegengenommen werden, aber auch in der breiteren Öffentlichkeit das Interesse finden, das sie verdient. Allerdings wäre es gerade für diese Breitenwirkung förderlich gewesen, wenn in der Einleitung an Stelle des summarischen

Überblickes über die allgemeinen Zeitverhältnisse der kulturelle und religiöse Hintergrund für die Tätigkeit des Seligen in Österreich geschildert worden wäre. *M.*

August Franzen, Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung im Reformationszeitalter (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 13). 8° (82 S.). Münster i. W. 1955, Aschendorff. DM 4.50. — Die Kommunion unter beiden Gestalten, die an sich eine Frage der Kirchendisziplin ist, wurde durch die Hussiten im 15. Jh. ein Hauptpunkt antikirchlicher Polemik, deren sich dann auch die Neuerer des 16. Jh. bedienten, um die Position der Altgläubigen zu schwächen. Daher glaubten in der Zeit vor dem Tridentinum viele Katholiken, daß man hier den Protestanten entgegenkommen müsse, um die Abgefallenen wieder zurückzugewinnen. Nachdem aber dann das Konzil von Trient die dogmatischen Unterscheidungslehren klar herausgestellt hatte, ging die Zeit über diese Versuche, welche an dieser Stelle für die Territorien des Niederrheins kurz skizziert werden, hinweg. Die Kommunion *sub utraque specie* konnte kein einigendes Band mehr sein; sie war vielmehr zum Anachronismus geworden, seitdem der Reichstagabschied vom Jahre 1555 die Spaltung Deutschlands in zwei konfessionell scharf getrennte Lager auch reichsrechtlich anerkannt und dem Landesherrn die Wahl der Religion für seine Untertanen und die Gestaltung des Kirchenwesens überlassen hatte. *M.*

August Brecher, Die kirchliche Reform in Stadt und Reich. Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 80/81). 8° (XXII u. 431 S.). Münster i. W. 1957, Aschendorff. — Das Zusammenspiel der politischen Machttendenzen des aufstrebenden Fürstenabsolutismus mit den religiös-kirchlichen Erneuerungskräften der Gegenreformation ist schon oft in einzelnen Monographien und zusammenfassenden Darstellungen geschildert worden. In der vorliegenden Arbeit vollzieht es sich auf dem verhältnismäßig kleinen Raum der freien Reichsstadt Aachen, in der die Reformation erst spät, aber doch so nachhaltig Fuß fassen konnte, daß die Stadt zweimal unter die Herrschaft der Protestanten geriet, die schließlich um 1600 nur durch das Eingreifen des Kaisers, die Hilfe durch Kurköln und durch spanische Truppen gebrochen werden konnte. Die darnach einsetzende innerkirchliche Reform ist in erster Linie den Erzpriestern zu verdanken, die vor allem der Pfarrseelsorge neue Impulse gaben, wenn man dabei auch an vorreformatorische Ansätze anknüpfen konnte. Die bewährten Mittel der geistlichen Gegenreformation waren auch hier der gesteigerte Sakramentenempfang, die öffentliche Verehrung des heiligsten Altarssakramentes, die Heilighaltung der Sonn- und Feiertage, die Pflege der Volksfrömmigkeit in den geistlichen Bruderschaften und Sodalitäten; sie wirkten so nachhaltig, daß nicht nur die Aufklärung des 18. Jh. verhältnismäßig leicht überwunden werden konnte, sondern daß die in jener Zeit geformte Geisteshaltung und die damaligen Seelsorgsmethoden in manchen Bereichen bis in die Gegenwart hinein spürbar nachwirken. *M.*

Emmy Rosenfeld, Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge Bd. 2 [126]). 8° (X u. 399 S., 25 Bildtafeln). Berlin 1958, Walter de Gruyter. Geb. DM 45.—. — Es ist vielleicht angesichts des heute noch grassierenden Hexenwahns nicht ohne Bedeutung, daß schon bald nach der gediegenen Untersuchung von H. Zwetsloot ein neues Buch über Friedrich Spee erscheint, das auf breitester Quellen- und Literaturbasis, aber auch in lebendiger Einfühlung in das Seelenleben dieses großen Pioniers der Menschlichkeit den Menschen, Dichter, Priester und Seelsorger zu erfassen und dem Leser vor Augen zu stellen bemüht ist. Dies ist umso anerkennenswerter, als

die offenbar nichtkatholische Verf. nur unter den widrigsten äußeren Verhältnissen mitten im Krieg sich mit Lebensgang und Lebenswerk des großen Jesuiten vertraut machen konnte, dabei aber persönlich immer mehr in den Bann dieses bedeutenden und liebenswerten Menschen geriet und durch den Reichtum seiner Persönlichkeit vollauf entschädigt wurde. So schildert nun die Verf. den kurzen Lebensweg des Dichters und sucht insbesondere die nachhaltigen und gesundheitsschädigenden Folgen der aus einem Überfall herrührenden körperlichen Verletzungen Spees nachzuweisen und dadurch zu erklären, wie Sp. von da an unbekümmert um die für ihn entstehenden persönlichen Nachteile den Kampf mit dem Massenwahn seiner Zeit aufnahm. Das ist ja auch das wirklich Bedeutende und Neue an dieser Biographie, daß sie das kurze, aber reiche Wirken dieses Mannes und seine einzigartige Strahlungskraft aus der Totalität seines ganzen Wesens zu erklären sucht, ein Bemühen, das ihr in hohem Maße gelungen ist. *M.*

Georges de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge. I: Bilan du XIII^e siècle. 3. Aufl. 8⁰ (217 S.). Paris 1956, Nauwelaerts. — Nach mehr als 20 Jahren hat L. den 1. Band seiner bekannten und von der Fachkritik hochgeschätzten Werke über die Geistesgeschichte und deren Entwicklung im Spätmittelalter neu herausgegeben. Die Anordnung des weitschichtigen und spröden Stoffes ist im großen und ganzen die gleiche geblieben; nur in der Darstellung der karolingischen Renaissance, der päpstlichen Machtfülle, des franziskanischen Armutsstreites, der bald darauf einsetzenden staatlichen Machtpolitik, in der sich das Laienelement vor allem zur Geltung bringt, sind geringfügige Umordnungen vorgenommen worden, wie sie durch die neue Sicht der Dinge bedingt waren. *M.*

Heribert Raab, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi (1785 bis 1786). Sonderabdruck aus: Röm. Quartalschrift 51 (1956) 70—124. — In diesem Bericht, den der Nuntius kurz vor seiner Abreise nach Lissabon, wohin er versetzt worden war, verfaßte, wollte B. weniger einen Überblick über seine eigene Tätigkeit als vielmehr eine Darstellung der episkopalistischen Tendenzen der geistlichen Kurfürsten am Vorabend des Emser Kongresses geben, deren Bestrebungen er daher vor allem mit historischen Argumenten zu bekämpfen trachtete. Die Relation enthält aber auch neben der Charakteristik geistlicher und weltlicher Regierungsmänner interessante Einblicke in die Geschichte der Reichskirche und manch wertvolle Anregung für die landesgeschichtliche Forschung. *M.*

Georg Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (Münchener Theologische Studien I, 13). 8⁰ (XVI u. 424 S.). München 1959, Kommissionsverlag Max Hueber. DM 26.—. — In dieser außergewöhnlich wertvollen Studie wird in klarer, kräftiger Sprache das Drama der Säkularisation der deutschen Hochstifter am Beispiel der drei altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg dem Leser vor Augen gestellt, in denen die bischöfliche Herrschaft vom aufgeklärten Staatskirchentum der Wittelsbacher und ihres Ministers Montgelas abgelöst wurde. Wenn im österreichischen Josephinismus die Bischöfe mit Vorbedacht im Gegensatz zum Gallikanismus immer als Einzelpersonen dem Staat gegenübergestellt wurden, so erleichterten die geistlichen Fürsten, deren Diözesen auf bayerischem Territorium lagen, der weltlichen Gewalt durch ihre dauernde Uneinigkeit die allmähliche Unterwerfung. Wie in Österreich die Ordinarien auf die Weisung des Herrschers ihre „von Gott stammenden Vollmachten" ohne Befragen des Hl. Stuhls gebrauchen sollten, um so auf diese Weise leichter in die Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu gelangen, so sollten auch die Reichsbischöfe von den Lasten ihrer fürstlichen Gewalt und Herrlichkeit befreit wer-

den, um sich so umso leichter ihrem bischöflichen Amt im geistlichen Bereich widmen zu können. Nachdem aber einmal diese Befreiung eingetreten war, wurden die Bischöfe in Bayern ebenso wie ihre österreichischen Amtsbrüder durch staatskirchliche Verordnungen der Befehlsgewalt der weltlichen Behörden unterstellt und die Kirche völlig dem Staat ausgeliefert (vgl. S. 78). Da ein Reichskonkordat nicht zustandekam und das bayerische Konkordat von 1817 in vielen Punkten nicht durchgeführt wurde, blieben die kirchlichen Verhältnisse in diesem Zustand, bis endlich Ludwig I. der bayerischen Kirche am 25. März 1841 wenigstens grundsätzlich ihre Freiheit wiedergab, da mit diesem Tag der schriftliche Verkehr mit Rom für Klerus und Volk freigegeben wurde. Zum Schluß sei noch eine kleine Korrektur gestattet. Im zweiten Satz der Einleitung muß es heißen, daß Joseph II. in seiner Ablehnung der päpstlichen Forderungen von Kaunitz nicht nur bestärkt, sondern geradezu bestimmt wurde, wie ich im 2. Band meines „Josephinismus" nachgewiesen habe. *M.*

Hildebrand Dussler O. S. B., Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 33). 8° (15 u. 267 S., 14 Tafeln, 26 Abb. im Text). Nürnberg 1959, Verein f. bayer. Kirchengeschichte. — Der Verf., Benediktiner aus Ettal, versucht unter Heranziehung zahlreicher archivalischer und bibliothekarischer Quellen eine zweifache Lücke zu schließen: Zunächst entwirft er ein bis ins kleinste Detail gehendes Lebensbild des schwäbischen Pfarrers Johann Michael Feneberg (1751—1812) und ergänzt auf diese Weise das zuerst von J. M. Sailer entworfene Lebensbild Fenebergs, der 1773 Novize der Gesellschaft Jesu gewesen war. D. schildert Fenebergs Tätigkeit nach der Aufhebung der Gesellschaft und seine Arbeit als Gymnasialprofessor in Dillingen. In der Darlegung der konservativen wie der aufgeschlossenen Strömung unter den Professoren von Dillingen läßt der Verf. die geistige Situation erkennen, aus der heraus sich u. a. Feneberg der in den 90er Jahren entstehenden Erweckungsbewegung zuwandte, die nun das weitere Thema des Buches bildet. D. schildert die Lehren der Bewegung, ihre Ursachen und Auswüchse, die Stellung J. M. Sailers dazu, und spricht von den verschiedenen männlichen und weiblichen Trägern wie von den „erweckten" Ortschaften. Interessant sind auch seine Darlegungen über die Auswirkungen dieser Bewegung auf die Kirchengeschichte des 19. Jh. Die letzten Kapitel sind wieder im besonderen Feneberg und seiner Persönlichkeit (hier seine Ansichten über verschiedene Glaubenswahrheiten) gewidmet. Wie bereits aus der Einführung zur ganzen Arbeit ersichtlich wird, geht es D. vor allem darum, ein umfassendes Bild dieser neupietistischen Strömung zu entwerfen, zu zeigen, wie diese Bewegung zum Teil auch unter führenden katholischen Männern dieser Zeit Anklang fand und als wirksames Gegengewicht gegen den damaligen Rationalismus und Moralismus ihre Bedeutung hatte. Auf der anderen Seite wird aber aus eben diesen Quellen vielfach ersichtlich, wie eine allzu große Betonung des Gefühlsmäßig-Intuitiven und die damit verbundene Tendenz zum Abgleiten in eine reine Privatfrömmigkeit den Untergang dieser Bewegung herbeiführen mußte.

Dr. Ekkart Sauser

Aufgaben deutscher Forschung. Im Auftrage des Ministerpräsidenten Fritz Steinhoff zusammengestellt und herausgegeben von Leo Brandt, 2. Auflage. Band 1: Geisteswissenschaften. 8° (540 S.). Köln 1956, Westdeutscher Verlag. Nur Band 1—4 zusammen käuflich: DM 130.—. — Das verdienstvolle Werk ist aus der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen hervorgegangen. In der 1952 erschienenen Auflage wurde der erste Versuch unternommen, die gegenwärtigen Forschungsaufgaben der Naturwissenschaften darzustellen. Die vorliegende zweite Auflage erweitert das Thema und gliedert die Aufgaben der Forschung in einen geisteswissenschaftlichen, naturwissen-

schaftlichen und technischen Teil. Mit dem vierten Teil, der tabellarische Übersichten enthält, ist ein repräsentatives und informatives Werk 1958 abgeschlossen worden. Mehr als 63 Wissenschaftler waren an der Zusammenstellung des ersten Bandes beteiligt und gaben ihre Anregungen zur Förderung der Theologie, der Philosophie, Psychologie, Pädagogik, der Geschichte, der Sprach- und Literaturwissenschaft, der Kunstwissenschaften, der Rechtswissenschaft, der allgemeinen Staats- und Gesellschaftswissenschaften, der Volks- und Betriebswirtschaftslehre. Die spezifisch deutschen Aufgaben stehen im Vordergrund; unter rivalisierenden Gruppen wird ein toleranter Ausgleich gesucht. Eine gewisse Willkür in der Themenstellung dürfte unvermeidlich sein: wer Anregungen geben will, kann nicht warten, bis sein System vollständig ausgebaut ist. Zur Theologie haben von evangelischer Seite die Professoren Noth, Rengstorf und Schumann beigetragen, von katholischer Seite die Professoren Schreiber, Höffner, Ohm und Klauser. Die Schwerpunkte der katholischen Beiträge liegen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, der Soziallehre und der Missionswissenschaft. Anregungen aus den Gebieten der systematischen Moral, der Fundamentaltheologie und der Dogmatik vermißt man schmerzlich. Das Kirchenrecht wird im Rahmen der Rechtswissenschaften behandelt. — Das rheinisch-westfälische Unternehmen will gewiß nicht das Zerrbild „gelenkter Wissenschaft" heraufbeschwören, das mit dem Nationalsozialismus unterging. Aber es möchte das Interesse des wissenschaftlichen Nachwuchses und die Mittel der wissenschaftfördernden Institutionen auf lohnende Aufgaben richten, die nur durch Zusammenfassung der Kräfte gelöst werden können. Die Naturwissenschaften sind darin weiter. Wenn der Sog zur Technik nicht zur geistigen Versteppung führen soll, muß auch den Geisteswissenschaften der Lebensraum gegeben werden, in dem sie sich gesund entfalten können. *H. Zeller S. J.*

Liturgik

Hermanus A. P. Schmidt S. J., Introductio in liturgiam occidentalem. Gr.-8° (XI u. 849 S.). Rom 1959, Herder. — Trotz seinem Umfang handelt es sich bei diesem Bande nicht um ein vollständiges Handbuch, sondern um eine Auswahl wichtiger Kapitel vor allem aus der allgemeinen Liturgik, die aber gründlich und im Licht heutiger Fragestellung behandelt werden. Die Hauptgegenstände sind Wort und Begriff der Liturgie (33—87), liturgisches Recht (140—163), liturgische Erneuerung und Sprachenfrage (164—227), das Wichtigere über Taufe, Firmung, Messe und Brevier (238—483); aus dem Kirchenjahr werden der Osterfestkreis bis zur Osternacht (484—518) und das Kalendarium zumal der Heiligenfeste (519—685) behandelt, wozu noch ein Exkurs über Kirchenkunst und Kirchenmusik kommt, letztere unter dem Gesichtspunkt der Instructio von 1958 (688—741). — Im Grundtext vernimmt man den Tonfall einer Vorlesung an der Gregoriana. In breiter, eindringlicher, Wiederholungen nicht scheuender, oft temperamentvoll-persönlicher Sprache, und in einem kühn modernisierten Latein werden mit didaktischem Geschick vor allem Fragen erörtert, die für die Gesamthaltung des Seelsorgers bedeutsam sind, und zwar nicht so sehr im historisch-genetischen Sinn als vielmehr in theologisch-philosophischer Weise, mit breiter Grundlegung in der neueren römischen Gesetzgebung (die Aufzählung der Anordnungen Pius' XII. allein umfaßt die Seiten 17—32). In dieses Grundgewebe sind dann aber umfangreiche Einzelstücke eingetragen: mehr oder weniger vollständiger Text bedeutsamer Dokumente, so zur Liturgischen Bewegung der Guardinibrief von 1940 (171—174), der Hirtenbrief Kard. Montinis von 1958 (198—202), zwei Reden von Kard. Lercaro (390 bis 394; 695—700). Dazu kommen verschiedene Übersichten, so über die Ordnung der Psalmen, Cantica und Lesungen im Brevier vor und nach 1914 (441 bis 456), über den Aufbau der Quadragesimalliturgie einst und jetzt (502—508), die

heutigen Riten von Kindertaufe und Erwachsenentaufe in Parallelkolumnen (257—278), die tabellarische Darstellung der Entwicklung des römischen Kalendariums (547—605), die unter etwas anderem Gesichtspunkt als bei Baumstark, Missale Romanum (1929) 205—238, geboten wird. Aus dem bekannten Novemberband der Bollandisten werden den ganzen Jahreskalender hindurch die historischen Notizen zum Kult der einzelnen Heiligen ausgezogen, deren Ergebnis dann wieder in Tabellen dargestellt wird (606—685). Endlich ist die erstaunlich reichhaltige, ja praktisch vollständige Bibliographie an neuerer Literatur zu nennen, die den einzelnen Kapiteln und dann in guter Gliederung dem ganzen Bande als *selecta bibliographia generalis* (742—785) beigegeben ist. Auf Einzelheiten einzugehen ist natürlich unmöglich. Doch sei hervorgehoben das überall durchscheinende Interesse für die liturgische Erneuerung und ihre Aufgaben, das besonders zur Geltung kommt in der Betrachtung über die liturgische Sprache, in der realistischen Beurteilung der Bemühungen um den Volkschoral (709ff), in der Feststellung, daß die Laien gemäß can. 682 ein Recht haben auf die ihnen angemessene Teilnahme an der Liturgie (735f), und in den deutlich kritischen Glossen zur Instructio von 1958 (bes. 737—739), weiter in der wertvollen Übersicht über die seit einigen Jahren entstandenen Kleinbreviere für Schwestern (469—483), deren drohende Unterdrückung zugunsten des bloßen Marianums tief bedauerlich wäre. Alles in allem eine bedeutende Leistung, über die man sich, besonders in Anbetracht ihres geographischen Standortes, nur freuen kann. *J. A. Jungmann S. J.*

Cyprian Vagaggini, Theologie der Liturgie. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August Berz. 8⁰ (461 S.). Einsiedeln 1959, Benziger. Geb. sFr 28.60. — Das Erscheinen dieser deutschen Ausgabe des bedeutenden Werkes von V. — vgl. ZkTh 80 (1958) 326—331 — kann man nur wärmstens begrüßen. Und zwar nicht nur die Tatsache, sondern auch die Art, wie uns die Ausgabe geboten wird. Es handelt sich, wie der Titel nur schüchtern andeutet — das von niemandem gezeichnete Vorwort gibt über die Arbeitsweise keinerlei Auskunft — um eine energisch kürzende Wiedergabe des großen Werkes. Aus den 761 Seiten Vagagginis sind bei Berz 461 Seiten geworden, d. h. wenn man noch den kleineren Satzspiegel bei Berz mitbeachtet: der Text ist auf die Hälfte gekürzt worden. Dabei stellt man fest, daß nur auf ein Kapitel zur Gänze verzichtet worden ist: das sehr entbehrliche Kap. 22 V.s über die hl. Gertrud als Beispiel liturgischer Spiritualität (591—642). Im übrigen besteht die Kürzung im Weglassen der bei V. beliebten wortreichen Übergänge von Abschnitt zu Abschnitt, von entbehrlichen Wiederholungen und nur selten in der Streichung kleinerer Exkurse oder Anmerkungen. Dafür hat B. die Hinweise auf deutsche Literatur sehr wesentlich vermehrt und ein bei V. vermißtes Register von Personen und Sachen (453—461) beigegeben. Wenn es bei der angegebenen Sachlage im allgemeinen nicht möglich war, den Leser über Weglassung gegenüber dem Original zu unterrichten, so hätten doch die Zugaben als solche, z. B. durch [] gekennzeichnet werden können, wenigstens dort, wo der Bearbeiter eine eigene Beurteilung zur Geltung bringt. Die Druckkorrektur hätte auf die Schreibung von Namen manchmal genauer achten dürfen (es muß heißen S. 220: Mone, 339: Connolly, 406: Chevrot, 409: Roguet, 443: Vandenbroucke, 445: Schneemelcher). Im übrigen ist Druck und Ausstattung tadellos. Auch die sprachliche Fassung, die bei der genannten Arbeitsweise ein vollständiges Eindringen in die Gedankengänge des vorgegebenen Werkes forderte, ist wie ein neuer Guß, und dies, wie verschiedene Stichproben zeigten, ohne daß der Gedanke des Verfassers verändert wurde. B. hat durch die kongeniale Bearbeitung des Werkes, das überall von den Fragestellungen der Zeit ausgeht und besonders wegen seiner verständnisvollen Unterbauung der pastoralliturgischen Arbeit wichtig ist, den liturgischen Erneuerungsbestrebungen im deutschen Sprachgebiet einen wertvollen Dienst erwiesen. *J.*

Mario Righetti, Manuale di Storia Liturgica IV: I sacramenti. I sacramentali. Indice generale. 2. edizione corretta ed ampliata. 8⁰ (XX u. 686 S.). Mailand, 1959, Ancora. — Mit dem vierten Band ist nun auch die zweite Auflage von R.s wertvollem Werk zum Abschluß gekommen. Der neue Band zeigt nicht nur allenthalben die bessernde Hand des Autors, der die seit dem ersten Erscheinen 1953 beträchtlich angewachsene Literatur eingearbeitet hat, sondern auch einen Zuwachs an Umfang um 113 Seiten, wobei noch merkwürdigerweise im Generalregister Schriftstellen- und Autorenregister weggeblieben sind. Der Zuwachs geht in der Hauptsache auf ein neuhinzugekommenes Kapitel am Anfang über die Geschichte des Begriffes *sacramentum* und auf Erweiterungen in den Abschnitten über Taufe und Buße. Die Hinweise in der Besprechung der ersten Auflage ZkTh 76 (1954) 99—103 sind jedoch nicht verwertet worden. *J.*

Nigel Abercrombie, The Life and Work of Edmund Bishop. 8⁰ (XV u. 539 S.). London 1959, Longmans. sh 70.—. — Edmund Bishop (1846—1917) ist jener Liturgiker der letzten Jahrhundertwende, der als Laie (Katholik seit 1867), ohne ein akademisches Amt zu bekleiden oder einen akademischen Grad erworben zu haben, durch ein neben seinen Verpflichtungen als kleiner Beamter früh begonnenes Studium der liturgischen Quellen des Abendlandes, durch seine eingehende Kenntnis der liturgischen Handschriften (es gab noch kaum kritische Textausgaben) und eine mit immensem Fleiß durchgehaltene strenge Methode wissenschaftlicher Arbeit früh neben Männern wie Duchesne, Cabrol, Brightman, Bannister in der ersten Reihe liturgiewissenschaftlicher Forschung gestanden hat und der darum auch von den Männern der Monumenta Germaniae zur Mitarbeit herangezogen wurde. Seine gesammelten Aufsätze „Liturgica Historica" (1918) gehören noch heute zum unentbehrlichen Arbeitsbehelf des Liturgikers. Die vorliegende Biographie, geschaffen auf Grund eingehender Tagebücher, Briefe und Notizen sowie aus bester Kenntnis der Umwelt und der Fragestellungen Bishops, gibt eine bis ins kleinste gehende, Schritt für Schritt dem Lebensweg folgende Darstellung dieses Gelehrtenlebens. So treffen wir Bishop z. B. im Jahre 1896 im Britischen Museum, wo er einige Wochen damit beschäftigt ist, die Bände der ZkTh durchzugehen und darin die liturgiegeschichtlichen Beiträge „moderner Autoren" — damit waren vor allem Gustav Bickell und Hartmann Grisar gemeint — durchzugehen und zu studieren (251). Für den nicht fachlich interessierten Leser mag die Fülle der Einzelheiten und die vorausgesetzte Kenntnis der Fragegebiete verwirrend wirken, für den Liturgiker ist es eine köstliche Lektüre — und zugleich eine Schule gewissenhafter Arbeit auf seinem Fachgebiete. *J.*

Hieronymus Emser, Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. von Theobald Freudenberger (Corpus Catholicorum 28). 8⁰ (XXXVIII u. 196 S.). Münster i. Westf. 1959, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. DM 18.80. — Die durch Martin Luther heraufgeführte religiöse Neuerung hat nach außen zuerst durch die an verschiedenen Orten vorgenommenen gewaltsamen Eingriffe in die überlieferte Ordnung des Gottesdienstes eine bedrohliche Gestalt angenommen. Von den hier in sorgfältiger Ausgabe vorgelegten fünf Schriften, mit denen H. Emser als einer der ersten Streiter in den Jahren 1524 und 1525 das alte Erbe verteidigt, ist die erste an einen von Luther umworbenen Zwickauer Pfarrer gerichtet und kämpft gegen Luthers „Formula Missae"; die zwei folgenden verteidigen gegen Zwingli den Kanon; die vierte sucht zwei Nürnberger Pröpsten die Augen zu öffnen über eigenmächtige Umgestaltungen der Messe; die letzte ist eine Streitschrift gegen Luther. Die ersten drei sind in vornehmem Humanistenlatein, die beiden letzten in urwüchsigem Deutsch geschrieben, alle zum größten Teil in einer Art Dialogform, indem E. auf die aus Gegenschriften ausgezogenen Sätze jedesmal seine Antwort folgen läßt. Es geschieht aus beachtlicher Kenntnis der damals verfügbaren Literatur, allerdings meist mit mehr

rhetorischem Geschick als theologischer Tiefe und nicht ohne daß E. öfter auf einen groben Klotz einen groben Keil setzt. Der Herausgeber hat in der Einleitung mit großer Sorgfalt Umwelt, Entstehung, typographische Verhältnisse und Überlieferungen der Schriften klargestellt und in der Ausgabe durch fortlaufende Anmerkungen die Unterlagen E.s herausgestellt, Zeitverhältnisse vermerkt, Zitate verifiziert, zutreffende und unzutreffende Behauptungen E.s durch neuere Literatur beleuchtet. Mit dieser Ausgabe hat Freudenberger eine wichtige Vorbedingung geschaffen für eine nun fällige, der heutigen Lage angemessene Darstellung und Beleuchtung der damaligen Kämpfe um Messe und Liturgie, die dann wohl Licht und Schatten neu wird verteilen müssen. *J.*

Heinz Robert Schlette, Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (Münchener Theologische Studien II, 17). 8° (XX u. 226 S.). München 1959, Max Hueber. DM 16.—. — Schl. bietet nach einem Blick auf Vor- und Frühscholastik eine in mühsamer Kleinarbeit voranschreitende Analyse und Kommentierung aller in den einschlägigen Distinktionen, Quästionen, Quaestiunculae und Kommentarstellen der drei im Titel genannten Vertreter der Hochscholastik vorkommenden Äußerungen zur Frage einer *manducatio spiritualis* und ihres Verhältnisses zum sakramentalen Empfang der Eucharistie. Während in vorscholastischer Zeit mit dem *manducare spiritualiter* im Sinne von Jo 6, 35ff und von Augustinus vorwiegend das Sein in Christus durch Glaube und Liebe verstanden wurde, also bereits das Haben der *res sacramenti*, zu dem der sakramentale Empfang nur in „komparativischer Funktion" (17) hinzukommt, versteht Bonaventura darunter vorwiegend einfach den fruchtbaren Empfang des Sakraments (84). Bei Albert ist die Betonung des Sakramentalen im Begriff der *manducatio spiritualis* noch stärker und ausschließlicher. Die in diesem Wort zusammengehaltene Spannung (oder um mit Schl. zu reden: Dialektik) zwischen dem Sakramentalen und dem Personalen, zwischen dem habituellen Bleiben in Christus durch Glaube und Liebe und dem Genuß seines Leibes spielt in seinen Überlegungen nur mehr eine geringe Rolle. Sogar das Augustinuswort *Crede et manducasti* wird nur mehr auf den sakramentalen Empfang bezogen (131. 133f). Die Aufmerksamkeit ist jetzt auf die Wirkungen des Sakraments und deren Bedingungen gerichtet. Bei Thomas wird der Begriff klarer umschrieben, aber der Umkreis der Fragestellungen ist derselbe. Thomas behandelt auch die *manducatio in voto*, doch sieht er diese nur in Parallele zur Taufe *in voto* (192; vgl. 175ff. 205f), meint also den Willen zum Empfang dort, wo der wirkliche Empfang nicht möglich ist, eine Frage, die bei Albert nur flüchtig gestreift wurde (105). Wie ersichtlich ist in dieser ganzen Untersuchung durchweg von der „geistlichen" Kommunion die Rede im Sinne der habituellen Verbindung mit Christus im Hl. Geist, die uns in der Gnade geschenkt ist. Die Bewußtmachung dieses Verhältnisses, das nicht einzig von der Häufigkeit des sakramentalen Empfangs abhängt, ist dankenswert. Doch wäre festzuhalten, daß die seit dem späten Mittelalter bekannte Praxis einer „geistigen" Kommunion, also eines subjektiv-psychologischen Verlangens nach der Kommunion begrifflich davon durchaus verschieden ist. Man kann also mit dem Verf. eins sein in dem Bestreben, die Höherschätzung der ersteren zu befördern, ohne mit ihm den Ausdruck „geistige Kommunion" für letztere (S. 1 Anm. 3 wird der deutsche Katechismus von 1955 dafür gerügt) ausschalten zu wollen, selbst wenn man darin eine Frömmigkeitspraxis „von nicht sehr erstrebenswerter Qualität" erblickt (2). *J.*

Hermann J. Gräf S. V. D., Palmenweihe und Palmenprozessionen in der lateinischen Liturgie (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 5). Kaldenkirchen 1959, Steyler-Verlag. — Auf Grund einer mit erstaunlicher Ausdauer durchgeführten Durchforschung eines gewaltigen Materials

an gedruckten und ungedruckten Quellen, reichend von Braga in Portugal bis nach Ungarn (wo ihm aber die von P. Radó 1947 herausgegebenen Texte wohl nicht zugänglich waren), bietet G. eine sorgfältige Beschreibung der Palmsonntagfeier von ihren Anfängen in Jerusalem über die einzelnen gallischen, fränkischen, italienischen, normannisch-englischen Überlieferungszweige bis zum Römisch-deutschen Pontifikale des 10. Jh., dem eine eingehende Analyse gewidmet wird, da es Sammelpunkt älterer und Ausgangspunkt weiterer Entwicklung ist. In zwölf Tabellen wird schließlich eine Übersicht geboten, die das Vorkommen der einzelnen Gebete und Gesänge in den wichtigeren Zweigen ersichtlich macht. Eine eigentliche Synthese im Sinne eines ideengeschichtlichen Durchblicks über die Gesamtentwicklung ist uns der Verf. schuldig geblieben. Ebenso vermißt man schmerzlich ein Register nach Initien und Quellen (nicht nur ein Quellenverzeichnis), das die Fülle von guten Einzelbeobachtungen und den Ertrag eines bewundernswerten Fleißes für den wissenschaftlichen Gebrauch erst fruchtbar gemacht hätte. — Zwei Bemerkungen: Daß der Palmesel wesentlich zählebiger war (und ist), als G. annimmt (130), wäre zu entnehmen dem von N. Grass herausgegebenen Bande „Ostern in Tirol" (Innsbruck 1957) 155ff. 179f (mit Tafeln III u. IV). — Zu G.s bedeutsamer Feststellung, daß zwischen Italien und der Normandie liturgiegeschichtliche Entwicklungslinien laufen, (69. 82f) ließe sich — und zwar für die Richtung der normannischen Wanderung vom Norden nach dem Süden — auf verschiedene Erscheinungen in der Meßliturgie hinweisen, u. a. auf gemeinsame Eigentümlichkeiten beim Stufengebet und in den stillen Kommuniongebeten und auf das erste Auftreten der Inzensierung am Beginn der Messe. Die Liturgieerklärung des Johannes von Avranches († 1079) einerseits und der Cod. 614 der Bibliotheca Casanatensis (11./12. Jh.; Ebner 327—331) sowie der von V. Fiala herausgegebene Messordo von St. Vinzenz am Volturno (Ende des 11. Jh.) anderseits dürften die wichtigsten Brückenpfeiler darstellen. Vgl. die Anmerkungen in meinem „Missarum Sollemnia" [3/4] I, 266[46]. 379. 386[32]. 412[13]; II, 338[66]. 430[15]. 442[40]. *J.*

Georg Schreiber, Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 11). 8° (283 S.). Köln 1959, Westdeutscher Verlag. — Dieses Buch bildet in dem reichen Schrifttum des Verf. einen neuen Markstein. Was S. bisher seit Jahren sozusagen im Kleinverschleiß an Einzelstudien zu den Wochentagen dargeboten hat, wird hier, um vieles vermehrt, zu einer großen Monographie zusammengefaßt, die man in Hinkunft dauernd zu Rate ziehen wird, besonders auch dank ihrer genauen Quellenangaben, einem reichhaltigen Literaturverzeichnis und einem vorzüglichen Register. Es werden in dem Buch, nach einigen allgemeineren Klarstellungen über die Geschichte der Forschung und den Bereich der in Betracht kommenden Quellen (vor allem Liturgiegeschichte, Andachtswesen, Volkskunde, mittelalterliches Abgabenrecht), die einzelnen Tage der Woche durchgegangen, beginnend mit dem Sonntag (daß nicht dieser allein als Anfangstag möglich war, zeigt u. a. die S. 27f zitierte Spruchweisheit). Bei den einzelnen Tagen wird in einer oft langen Reihe von Kapiteln die Rolle gezeigt, die er spielt in den verschiedenen Zeitaltern, in Liturgie, Kunst, Volksandacht, Bruderschafts- und Stiftungswesen, Bergbau und Zunft, Oblation und Prozession, Fastenübung und Armenpflege, Totenkult und Legende, gegebenenfalls auch an bestimmten Orten, zu bestimmten Festzeiten, im Kult einzelner Mysterien oder bevorzugter Heiliger usw. Das Abendland steht naturgemäß — trotz dem Titel — im Vordergrund gegenüber dem immer wieder berücksichtigten Morgenland. S. spricht selbst von einem „zunächst fast verwirrenden Mosaikgefüge", das sich — es konnte nicht anders sein — ergeben habe (236) und aus dem nur stellenweise feste Grundlinien hervortreten. Immerhin bleibt, wenn auch die verschieden-

artigsten Patronate, Frömmigkeitsübungen, Leistungspflichten, Anliegen die einzelnen Tage der Woche in Beschlag nehmen, doch deutlich, daß das Erlösungsgeheimnis den Grundplan bestimmt. Bis in unsere Zeit ist nicht nur der Freitag mit dem Leidensgedächtnis auf den Sonntag, dessen Auferstehungsgedanke freilich in der Liturgie trinitarisch überdeckt ist, hingeordnet; auch der Donnerstag zeigt außer dem eucharistischen Zug „passionale Elemente" (161), denen der Verf. von den Anfängen der Ölbergandacht in den 1516 einsetzenden Stiftungen bis zur Heiligen Stunde der Gegenwart nachgeht. An der Anlage des Werkes ist noch hervorzuheben die große Spannweite des Interesses, in der wir vom Verf. immer wieder, besonders in den Anmerkungen, auf Nachbargebiete, auf kultgeschichtliche, frömmigkeitsgeschichtliche, lokalgeschichtliche, volkskundliche Fragen und Aufgaben hingewiesen werden. *J.*

Johannes Baur, Volksfrommes Brauchtum Südtirols. 8° (178 S., 7 Tafeln). Innsbruck 1959, Wagner. — Südtirol ist gerade wegen seiner Abgeschlossenheit wohl jenes Gebiet im deutschen Sprachbereich, in dem sich altüberliefertes religiöses Brauchtum am stärksten erhalten hat. So war es eine besonders verdienstliche Arbeit des Verf., der als Professor der Pastoraltheologie in Brixen in günstigster Lage war, daß er in dieser Schrift uns eine Bestandsaufnahme bietet; es geschieht im wesentlichen für jenes Brauchtum, das sich um die Sakramente der Kirche rankt. Die Taufe ist dabei nur kurz gestreift, da B. darüber bereits in einer früheren Veröffentlichung eingehend gehandelt hat (Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese, Innsbruck 1938; vgl. ZkTh 1938, 597f). B. hat nicht nur aus seinem eigenen volksverbundenen Wissen geschöpft, sondern mittels gut aufgebauter Fragebogen (wiedergegeben S. 136—139) den stark differenzierten Brauch der einzelnen Täler und Pfarreien erkundet, wobei man allerdings spürt, daß das Echo aus manchen Talschaften hätte stärker sein können. Besonders eingehend ist das auf Hochzeit, Primiz und Begräbnis bezügliche Brauchtum dargestellt; aber auch für andere Gebiete finden sich viele wertvolle Feststellungen, so zur Hochschätzung der Patenschaft, die sich noch beim Begräbnis auswirkt, über Beichttage, Versehgang, über noch lebendige Opfergänge, z. B. denjenigen der Hirten in der Heiligen Nacht (36), über Pfinstagsämter (Missa cantata coram SS. an Donnerstagen) (37), Bittgänge, Prozessionsgebräuche, Läuteordnungen u. dgl. Das Wichtigere daraus ist auch im Register verzeichnet. Wenn auch nicht alles überzeitlichen Wert beanspruchen kann und da und dort auch der Verf. seine Kritik andeutet, so ist es im ganzen doch ein reicher Schatz echter Frömmigkeit, was hier seinen Niederschlag gefunden hat. In der Anführung von mundartlichen Texten und Ausdrücken u. dgl. hätte man öfter etwas mehr Rücksicht auf den nicht landeskundigen Leser — das Buch verdient ja eine weite Verbreitung — und auch sonst manchmal eine etwas sorgfältigere Darstellung gewünscht. Eine liturgiegeschichtlich wertvolle Beigabe sind die auf die Sakramente bezüglichen, z. T. in Parallelkolumnen gebotenen Auszüge aus den Brixener Ritualien von 1494, 1609 und 1906 (140—170). Bemerkenswert ist daran u. a. der schon frühe weitgehende Gebrauch der Volkssprache (z. B. „Herr ich bin nicht würdig" auch innerhalb der Messe schon 1609), oder im Ritus von 1906 die Übergehung der alttestamentlichen Namen im Trauungsritus (166f). *J.*

Pierre Salmon O. S. B., Les 'tituli psalmorum' des manuscrits latins (Collectanea Biblica latina 12). Gr.-8° (191 S.). Rom 1959, Libreria Vaticana. — Mit dieser Veröffentlichung des Abtes von St. Gerolamo in Rom, einer Nebenfrucht der von seiner Abtei übernommenen Erforschung des ursprünglichen Vulgatatextes, wird ein wichtiger Beitrag geleistet zur Beantwortung der so oft von Brevierbetern gestellten Frage: Wie können wir Menschen des Neuen Testaments als Hauptstoff unseres Gebetes die alttestamentlichen Psalmen beten?

Für die Zeit der Väter haben wir darauf durch Balth. Fischer die Antwort: Man hat die Psalmen christologisiert. Im gegenwärtigen Buch wird dieselbe Antwort auf Grund handgreiflicher Dokumente und in konkreter Form für das Mittelalter gegeben. Es sind sechs Reihen von Überschriften über jeden der 150 Psalmen, die hier in kritischen Text vorgelegt werden (45—186) und die beinahe ausnahmslos den genannten Weg gehen. Die erste erscheint zuerst im 6. Jh. in Irland und wurde noch in Hss des 12. Jh. weitergegeben; die letzte ist von Beda auf Grund von Cassiodors Psalmenkommentar geschaffen worden. Im einzelnen zeigen die Reihen einigermaßen verschiedenes Gepräge. Während z. B. in der fünften Serie jede Überschrift beginnt: *Quod ipse* (sc. *Christus*; z. B. Ps 1: *Q.i. sit lignum vitae*) und also jeden Psalm auf Christus deutet, wie es auch schon Athanasius vertreten hatte (18), unterscheidet die dritte sorgfältig je nach dem Inhalt des Psalms, weiß aber immer eine neutestamentliche Deutung zu geben, meistens auf der Linie der *vox Ecclesiae* (z. B. Ps 42: *v.E. tribulationibus fatigatae*). Die erste Serie gibt manchmal auch Schriftperikopen, denen der Psalm entspreche, an. Z. B. zu Ps 44: *de regina Austri* (Mt 12, 42). Angesichts einer solchen Überlieferung, die übrigens im Brevier der Zisterzienser fortlebt, muß man dem Herausgeber beipflichten, daß noch die Kirche des Mittelalters trotz all unserer Philologie und Exegese die Psalmen besser verstanden hat als unsere Zeit (38), und man kann nur mit ihm wünschen, daß ein künftiges Brevier zu einer allerdings sorgfältig zu überlegenden Praxis christlicher Psalmenüberschriften zurückkehre. *J.*

Juan Mateos S. J., Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des Matines chaldéennes (Orientalia Christiana Analecta 156). 8⁰ (XX u. 510 S.). Rom 1959, Istituto Orientale. Lire 5500.—. — Es liegt auf der Hand, daß ein solches Buch nur vom Orientalisten, näherhin vom Kenner orientalischer Liturgie gewürdigt werden kann. Dennoch steht es auch den Interessen des westlichen Liturgikers nicht so fern, als der exotische Titel vermuten ließe, wobei ihm noch der Verf. durch die äußerst klare und durchsichtige Anlage des Buches und ein vorzügliches Register der komplizierten Terminologie dieses Ritus entgegenkommt. Dazu erweisen sich die Ergebnisse bei näherer Beschäftigung von hoher Aktualität. Es werden hier nämlich die Strukturgesetze des Morgenoffiziums (lelya = *nocturnum*; ṣapra = *matutinum* = Laudes) des geographisch von uns am weitesten entfernten orientalischen Ritus herausgearbeitet. Überraschenderweise sind es zum großen Teil dieselben, die auch die abendländischen Formen des Offiziums beherrschen: In der auch hier als monastischer Vorbau gekennzeichneten Nachthore, die übrigens eine ältere Mitternachthore verdrängt hat (432), eine lange Reihe von Psalmen in der Abfolge des biblischen Psalters (88f. 432ff), in den Laudes dagegen ausgewählte Psalmen, darunter so wie anderswo Pss 148—150 (103). Die Psalmodie, heute durchweg in zwei Chören, zeigt die Spuren ursprünglich responsorischer Anlage, wobei vor allem das Alleluja als Kehrvers diente. Orationen des Priesters folgen regelmäßig auf die sehr reich entwickelten Litaneien, öfter auch auf Psalmen, Psalmengruppen und Hymnen (301ff. 364ff). Fast ganz fehlen die Lesungen, die ja um so reichlicher in der eucharistischen Liturgie vorhanden sind. — Weitere Arbeiten dieser Art wären für ein historisch-genetisches Studium der Gebetsliturgie von hohem Wert. *J.*

P. B. Corbett, The Latin of the Regula Magistri with particular reference to its colloquial aspects (Université de Louvain, Travaux d'histoire et de philosophie IV, 17). Löwen 1958. Gr.-8⁰ (308 S.). Löwen 1958, Université. bFr 320.—. — Wie aus dem Titel ersichtlich, handelt es sich hier um eine rein philologische Studie. Des näheren werden in einem ersten Abschnitt (17—51) Textvarianten aus einer Hs P bekannt gemacht. Im Hauptabschnitt (53—302) folgen von Kapitel zu Kapitel kommentierende Bemerkungen zu einzelnen Ausdrücken

und Wendungen. Neben rein sprachgeschichtlichen Hinweisen finden sich aber auch solche von sachlicher Bedeutsamkeit, z. B. für das merkwürdige Wort *rogus Dei* (241f). Bekanntlich ist der Streit um Stellung und Datierung der Regula Magistri noch nicht zu Ende. So mag diese Studie auch ein Beitrag zu dessen Lösung sein. *J.*

J. Evangelista M. Vilanova, Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari (Scripta et Documenta 11). Montserrat 1959, Abadia. 8° (XXII u. 238 S.). — V. bietet die erste umfassende Darstellung der Fragen, die die bisher wenig bekannte Regula Pauli et Stephani betreffen. In der Einleitung (3—15) werden die bisher erschienenen Arbeiten, die in ihren Resultaten weit auseinandergingen, gewürdigt. Der erste Teil des Buches (19—90) behandelt auf breiter Basis (26 Hss des 9.—17. Jh.) die Textgeschichte und bespricht Quellen, Sprache und Stil der Regel. Darauf folgt als Frucht dieser Vorarbeiten eine neue, kritische Ausgabe des Textes (93—125). Den Schlußteil der Arbeit nimmt ein Kommentar zu den 42 Kapiteln der Regel ein, der Lehrgehalt und klösterliche Umwelt der einzelnen Kapitel herausarbeitet (129—200). Ausführliche Indices (Handschriften, Quellen, Personen und Sachen, Wortschatz der Regel) erleichtern die Benützung des Buches. — Als sicheres Ergebnis der gründlichen Studie kann man es ansprechen, daß Spanien und England aufgrund des Handschriftenbefundes nicht als Ursprungsländer der Regel in Betracht kommen und daß die Regel spätestens im 7. Jh. abgefaßt wurde. Darüber hinaus schließt Verf. aus den Indizien, die sich aus der Verwendung der Schrift und liturgischer Texte sowie aus der Eigenart des in der Regel vorausgesetzten klösterlichen Lebens ergeben, auf das Italien des späten 6. Jh. als Ursprungsort. Als Grund für die Abfassung der Regel vermutet Verf. das Nachlassen des guten Geistes in einem Kloster, das nach den „regulae Patrum" lebte. Den Grundton der Spiritualität der Regel sieht er in der *temperantia*, die hier wie bei Basilius und Augustinus, deren Regeln den stärksten Einfluß auf die Regula Pauli et Stephani ausgeübt haben, im Mittelpunkt des gemeinsamen Lebens und der persönlichen Frömmigkeit stehe. *H. B. Meyer S. J.*

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu, iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani. Editio typica. 12° (XXIII, 736 u. 31* S.). Rom 1959, Typis Polyglottis Vaticanis. — Als Ergänzung zum neuen Ordo hebdomadae sanctae veröffentlicht die Ritenkongregation die entsprechende offizielle Gesangsausgabe. Sie tritt an die Stelle des Officium Maioris Hebdomadae von 1922. Sie ist *editio typica* nicht nur im rechtlichen Sinn, sie ist auch vorbildlich und mustergültig durch soliden Einband, übersichtliche und bequeme Anordnung der Texte, gefälligen Druck in Rot und Schwarz auf leicht gelblich getöntem Papier und vor allem durch die staunenswerte, man kann wohl sagen, absolute Korrektheit des Satzes. Psalmen (in der neuen Übersetzung) und Lesungen sind zweispaltig, Gesänge über die ganze Seite gedruckt. Die Ausgabe enthält sämtliche Texte samt Vertonung (auch der Matutin) für Officium und Messe von der Vesper des Samstags vor dem Palmsonntag bis zur Non des Samstags in der Osteroktav. Die Melodien behalten ihre bisherige Fassung. Neu sind ein paar kleine Dinge: Der Schluß der Trauermetten ist vereinfacht: *strepitus* und Verbergen der Christus-Kerze fallen weg; die Improperien können *ad libitum* auch nach der im Graduale Romanum angegebenen Verteilung gesungen werden; (*Hagios*) *ho* (*Theos*) statt *o* (im Ordo), *himas* statt *hymas*. Signa rhythmica gibt es natürlich keine. Nebenbei sei bemerkt, daß in den Psalmen Flexa und Asteriscus öfters von der 1957 bei Desclée erschienenen Ausgabe (s. ZkTh 80 [1958] 483f) abweichen. Trotz der fast 800 Seiten ist der Band recht handlich. *H. Pohl S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Arnold F. X., Mann und Frau in Welt und Kirche. 2., überarb. u. erweit. Aufl. 8⁰ (191 S.). Nürnberg 1959, Glock u. Lutz.

Asmussen H.-Sartory Th., Gespräch zwischen den Konfessionen (Fischer-Bücherei 310). 8⁰ (223 S.). Frankfurt a. M. 1959, Fischer-Bücherei.

Aufbruch, Der beständige. Festschrift für Erich Przywara. Hrsg. von S. Behn. 8⁰ (237 S.). Nürnberg 1959, Glock u. Lutz. DM 25.—.

Auf der Maur I., O. S. B., Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Paradosis 14). 8⁰ (XVI u. 205 S.). Freiburg/Schw. 1959, Univ.-Verl. sFr 15.—.

Augustinus, Oeuvres. V. Série: La Cité de Dieu livres XI—XIV. 8⁰ (570 S.). Bruges 1959, Desclée de Brouwer. bFr 230.—.

Barth K., God, grace and gospel. Translated by McNab. 8⁰ (73 S.). Edinburgh 1959, Oliver and Body. L -/8/6.

Barthelmess A., Gefährliche Dosis? Erbgesundheit im technischen Zeitalter. 8⁰ (188 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20.

Berg L., Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie 9). 8⁰ (XII u. 249 S.). München 1959, Hueber. DM 11.80.

Bibliographia patristica. Hrsg. von W. Schneemelcher II: Die Erscheinungen des Jahres 1957. 8⁰ (XXX u. 115 S.). Berlin 1959, W. de Gruyter.

Bocheński J. M., Wege zum philosophischen Denken (Herder-Bücherei 62). 8⁰ (124 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20.

Boland P., O. S. B., The concept of Discretio Spirituum in John Gerson (The Cath. University of America, 2nd Series II, 112). 8⁰ (X u. 169 S.). Washington 1959, Univ. of America Press. $ 2.—.

Bonnefoy J.-F., O. F. M., La primauté du Christ selon l'Ecriture et la tradition. 8⁰ (XII u. 467 S.). Roma 1959, Herder.

Braun F.-M., Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne (Etudes bibliques). 8⁰ (XVIII u. 428 S.). Paris 1959, Gabalda. fFr 3500.—.

Brekelmans C. H. W., De herem in het Oude Testament. 8⁰ (203 S.). Nijmwegen 1959, Centrale Drukkerij.

Breuning W., Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg (Trierer theol. Studien 10). 8⁰ (XVI u. 272 S.). Trier 1959, Paulinus-Verl. DM 23.80.

Brinktrine J., Die Lehre von der Mutter des Erlösers. 8⁰ (134 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 9.40.

Brüls, Gestalten der Vergangenheit, Wegbereiter der Zukunft. Lebensbilder christlich-sozialer Persönlichkeiten. 8⁰ (52 S.). Essen 1959, Ludgerus-Verl.

Bühler C. F., The university and the press in fifteenth-century Bologna (Texts and studies in the history of mediaeval education 7). 8⁰ (109 S.). Notre Dame 1958, University.

Cavarnos C., Anchored in God. An inside account of life, art and thought on the holy mountain of Athos. 8⁰ (230 S.). Athens 1959, Astir.

Charlier C., Der Christ und die Bibel. 8⁰ (316 S.). Heidelberg 1959, Kerle.

Christmann H. M., Lebendige Einheit. Vom Gottmenschentum Christi und der Christen. 2. Aufl. 8⁰ (227 S.). Salzburg 1959, Müller. S 78.—.

Cottier G.-M. M., L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes. 4⁰ (384 S.). Paris 1959, Vrin.

Dessauer F., Prometheus und die Weltübel. 8⁰ (204 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 9.80.

Echarri J., S. J., Philosophia entis sensibilis. 8⁰ (483 S.). Romae 1959, Herder.

Ermecke G., Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute. Vortrag. 8⁰ (41 S.). Paderborn 1959, Schöningh.

Festschrift, Karl Eder zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Helmut J. Melzer-Andelberg. 8⁰ (441 S.). Innsbruck 1959, Wagner. S 198.—.

Fortin E. L., Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident. 8⁰ (196 S.). Paris 1959, Etudes August.

Froehlich K., Die letzten Dinge. 8⁰ (63 S.). München 1959, Pfeiffer. DM —.80.

Frossard A., Mönche und Jesuiten. Von heiteren Menschen. Zeichnungen vom Verfasser (Herder-Bücherei 60).

8⁰ (126 S.). Freiburg 1960, Herder. DM 2.20.

Fuente O. C., C. M. F., Mariologia clasica española I: La Inmaculada Concepción en su problematica teologica (Collectanea Mariana 2). 8⁰ (XLVI u. 421 S.). Madrid 1958, Ephemerides Mariologicae.

Gabriel A. L., Les étudiants étrangers a l'Université de Paris au XV siècle. 8⁰ (24 S.). Paris 1959, Université.

Gilson E., Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. 8⁰ (712 S.). Düsseldorf 1959, Schwann. DM 48.—.

Glaubenswelt, Die katholische. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. I: Die Quellen der Theologie. Gott und seine Schöpfung. 8⁰ (XXVIII u. 795 S.). Wien 1959, Herder.

Görres I. F., Das große Spiel der Maria Ward (Herder-Bücherei 64). 8⁰ (173 S.). Freiburg/Br. 1960, Herder.

Gräf H. J., SVD, Palmenweihe und Palmenprozession in der latein. Liturgie. 8⁰ (XXIV u. 173 S.). Kaldenkirchen 1959, Steyler-Verlag. DM 19.80.

Grelot P., Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund (Die Welt der Bibel 4). 8⁰ (120 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 4.80.

Grenet P., Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. 8⁰ (128 S.). Essen 1959, Ludgerus-Verl. DM 8.60.

Grenet P. B., Ontologie (Cours de philosophie thomiste). 8⁰ (215 S.). Paris 1959, Beauchesne. fFr 990.—.

Grill S., Charakterbilder aus dem Alten Testament. 8⁰ (184 S.). Klosterneuburg 1959, Bibelapostolat.

Haller M., Unser Dienst. Ein Taschenkalender für Ministranten auf das Jahr 1960. 12⁰ (144 S. u. 8 Abb.). München 1960, Pfeiffer. DM 1.—.

Häring B., C. ss. R., La loi du Christ III: Théologie morale spéciale. 8⁰ (773 S.). Tournai 1959, Desclée du Brouwer.

Heer F., Sprung über den Schatten. Christsein ist kein Hobby (Herder-Bücherei 57). 8⁰ (126 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20.

Heggelbacher O., Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster. 8⁰ (XIII u. 146 S.). Freiburg/Schw. 1959, Univers.-Verl. sFr 18.—.

Hernegger R., Theologie und Glaube. Eine christliche Ideologienkritik in drei Bänden I: Volkskirche oder Kirche der Gläubigen. 8⁰ (607 S.). Nürnberg 1959, Glock u. Lutz. DM 19.80.

Hardt K., Wege der Gnade zur Fülle der Wahrheit. Mit Beiträgen von G. Fischer, G. Krah u. a. 8⁰ (206 S.). Heidelberg 1959, Kerle.

Hildebrand, D. v., Christliche Ethik. Deutsche Ausgabe besorgt von K. Mertens. 8⁰ (560 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 18.—.

Hildegard von Bingen, Naturkunde. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von P. Riethe. 8⁰ (176 S.). Salzburg 1959, Müller. S 105.—.

Hirschbrich E., Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. 8⁰ (163 S.). Klosterneuburg 1959, Bernina-Verl.

Hoffmann F., Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des 14. Jh. (Erfurter theol. Studien 6). 8⁰ (X u. 242 S.). Leipzig 1959, St. Benno-Verl.

Hollenbach J. M., S. J., Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende. 8⁰ (452 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 17.80.

Houang F., Christus an der chinesischen Mauer. 8⁰ (132 S.). Luzern 1959, Räber. sFr 7.80.

Hülsmann H., Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns. 8⁰ (218 S.). Düsseldorf 1959, Schwann. DM 18.—.

Huppenbauer H. W., Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle 1) und der Damaskusfragmente (Abhandlungen zur Theologie des A. u. N. T. 34). 8⁰ (132 S.). Zürich 1959, Zwingli-Verl. fFr 18.—.

Hürlimann G., Das Rheinauer Rituale (Spicilegium Friburgense 5). 8⁰ (XVI u. 179 S.). Freiburg/Schw. 1959, Universitäts-Verl. Fr/DM 18.—.

Jaeger W., Humanismus und Theologie (Thomas im Gespräch 3). 8⁰ (78 S.). Heidelberg 1960, Kerle.

Joannou P., Ioannes Italos Quaestiones quodlibetales (*ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ*. Editio princeps (Studia patristica et Byzantina 4).

8⁰ (XII u. 192 S.). Ettal 1956, Buchverlag. DM 26.—.

Kinder E., Die Erbsünde. 8⁰ (148 S.). Stuttgart 1959, Schwabenverl. DM 5.50.

Lallemant L., S. J., La vie et la doctrine spirituelle. Introduction et notes par François Courel (Collection Christus 3). Paris 1959, Desclée de Brouwer.

Lay R., Unsere Welt. Gestalt und Bedeutung (Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit). 8⁰ (223 S.). München 1959, Pfeiffer. DM 4.50.

Lemoine F.-M., Christus, unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung (Die Welt der Bibel 7). 8⁰ (104 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 4.80.

Leroy P., S. J., Das Ja zur Erde. Pierre Teilhard de Chardin, Priester und Forscher. 8⁰ (52 S.). Wien 1960, Herold. S 30.—.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 3.: Colet bis Faistenberger. 4⁰ (13 S. u. 1344 Sp.). Freiburg 1959, Herder.

Lortz J., Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. 8⁰ (72 S.). Trier 1959, Paulinus-Verl. DM 3.80.

Lubac H. de, S. J., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture. Première partie (Théologie 41). 8⁰ (712 S.). Paris 1959, Aubier.

Maertens Th., O. S. B., Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis (Die Welt der Bibel 5). 8⁰ (115 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 4.80.

Malik R., Führer durchs Taschenbuch. Überblick und Kritik. Mit 62 Autorenfotos (Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit). 8⁰ (173 S.). München 1959, Pfeiffer. DM 4.50.

Martini C. M., S. J., Il problema storico della risurrezione negli studi recenti (Analecta Gregoriana 104). 8⁰ (X u. 174 S.). Roma 1959, Univ. Gregoriana. Lire 1600.—.

Mateos J., S. J., Lelya-sapra. Essai d'interprétation des Matines Chaldéennes (Orientalia christiana Analecta 156). 8⁰ (XX u. 510 S.). Roma 1959, Istituto Orientale. Lire 5500.—.

Meyendorff J., Introduction a l'étude de Grégoire Palamas (Patristica Sorbonensia 3). 8⁰ (431 S.). Paris 1959, Ed. du Seuil.

Mitteilungen, Römische historische. Hrsg. von der Abteilung für historische Studien des Österr. Kulturinstituts in Rom, geleitet von L. Santifaller. 2' (1957/58). 8⁰ (298 S.). Köln 1959, Böhlau. S 120.—.

Navarrete U., S. J., La buena fe de las personas juridicas en orden a la prescripción adquisitiva (Analecta Gregoriana 105). 8⁰ (XIX u. 377 S.). Roma 1959, Univ. Gregoriana. Lire 3000.—.

Neuhäusler E., Der heilige Weg. Biblische Betrachtungen über den Passionsbericht der Evangelien. 8⁰ (132 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 7.80.

O'Brien J. J., The remission of venial sin. A dissertation (Studies in S. Theology II, 109). 8⁰ (VIII u. 118 S.). Washington 1959, Univ. of America Press. $ 1.50.

O'Meara J. J., Porphyr's philosophy from oracles in Augustine. 8⁰ (II u. 184 S.). Paris 1959, Etudes August.

Ploeg, J. Van der, Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer. 8⁰ (265 S.). Köln 1959, Bachem. DM 14.80.

Rahner K., S. J., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. 8⁰ (559 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia.

Righetti M., Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali. 2. ed. 8⁰ (XIX u. 686 S.). Milano 1959, Ed. Ancora. Lire 2700.—.

Ringel E., Einführung in die Grundprobleme der Neurose unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge. 8⁰ (133 S.). Wien 1959, Herder. S 18.60.

Roessle M.-Cullmann O., Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. 8⁰ (695 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht.

Schaffner O., Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas (Cassiciacum 17). 8⁰ (327 S.). Würzburg 1959, Augustinus-Verl.

Schreiber G., Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 11.) 8⁰ (283 S.). Köln 1959, Westdeutscher Verl.

Selvaggi Ph., S. J., Cosmologia. 8⁰ (389 S.). Romae 1959, Univ. Gregor. Lire 2000.—.

Seppelt F. X., Geschichte der Päpste V: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Neu bearb. von G. Schwaiger. 2. Aufl. 8° (571 S.). München 1959, Kösel. DM 36.—.

Solages, Mgr de, A Greek Synopsis of the Gospels. A new way of solving the synoptic problem. 8° (1128 S.). Leyden 1959, Brill. Fl 45.—.

Spicq C., O. P., Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes III (Etudes bibliques). 8° (367 S.). Paris 1959, Gabalda. fFr 3400.—.

Starez Siluan, Mönch vom hl. Berg Athos. Leben, Lehre, Schriften. Dargestellt und hrsg. von Archimandrit Sophronius. 8° (352 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 24.—.

Steinmann J., Pascal. 8° (44 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverl. DM 22.—.

Stier F., Geschichte Gottes mit dem Menschen (Die Welt der Bibel 6). 8° (134 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 4.80.

Strolz W., Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. 8° (168 S.). Freiburg 1959, Herder.

Suavet Th., Spiritualité de l'engagement (Spiritualité 13). 8° (336 S.). Paris 1959, Ed. Ouvrières. fFr 750.—.

Tödt H. E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. 8° (331 S.). Gütersloh 1959, Mohn. DM 9.80.

Tomek E., Kirchengeschichte Österreichs III. Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus. 8° (748 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 280.—.

Trefzer F., Betrachtungsbuch für alle Tage des Jahres. 8° (386 S.). München 1959, Ars Sacra. DM 12.80.

Tyciak J., Heilige Theophanie. Kultgedanken des Morgenlandes. 8° (70 S. u. 4 Abb.). Trier 1959, Paulinus-Verl. DM 4.80.

Unnik, W. C. van, Evangelien aus dem Nilsand. Mit einem Beitrag „Echte Jesusworte?" von J. B. Bauer. 8° (222 S. u. 12 Abb.). Frankfurt a. M. 1960, Scheffler.

Vagaggini C., Theologie der Liturgie. Übertr. u. bearb. von A. Berz. 8° (461 S.). Einsiedeln 1959, Benziger. sFr 28.60.

Viallet F.-A., Zwischen Alpha und Omega. Das Weltbild Teilhards de Chardin. 8° (247 S.). Nürnberg 1958, Glock u. Lutz. DM 12.80.

Vromant G., C. I. C. M., Ius missionariorum I: Introductio et normae generales. Ed. 2. aucta et emend. 8° (319 S.). Bruxelles 1959, Desclée de Brouwer.

Wahl J. A., The exclusion of woman from holy orders. Abstract of a dissertation (The Catholic University of America, II, 110). 8° (X u. 69 S.). Washington 1959, Univ. of America Press. $ 1.—.

Winklhofer A., Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen. 8° (345 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 12.80.

Wodka J., Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte. 8° (XII u. 495 S., 3 Tafeln). Wien 1959, Herder. S 170.—.

Zehrer F., Einführung in die synoptischen Evangelien. 8° (XXVIII u. 189 S.). Klosterneuburg 1959, Bernina-Verl.

Zumkeller A., O. E. S. A., Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche (Cassiciacum 15) 8° (VIII u. 316 S.). Würzburg 1959, Augustinus-Verl. DM 30.—.

THEOLOGISCHE PRINZIPIEN DER HERMENEUTIK ESCHATOLOGISCHER AUSSAGEN[1]

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Wenn in einer kurzen Vorlesung über dogmatische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen biblischer und kirchlicher Art gesprochen werden soll, so wird damit gewiß eine Aufgabe gewagt, die zu groß ist für eine so kurze Zeit. Was also gesagt wird, möge von vornherein unter dem Benefiz dieses Umstandes entgegengenommen werden.

Die gestellte Frage ist in vieler Hinsicht für die Theologie bedeutsam. Zunächst einmal wird man sagen dürfen, daß sie in der katholischen Theologie kaum ausdrücklich in Angriff genommen ist. Natürlich konnte diese Frage nie ganz unbeachtet bleiben. Denn es werden in der christlichen Glaubensverkündigung und in der Theologie immer eschatologische Aussagen gemacht; diese werden aus der Schrift entnommen oder auf sie zurückgeführt. Wenn sie dabei aber (mindestens formal) nicht einfach identisch sind mit den eschatologischen Aussagen der Schrift oder der ursprünglichen, apostolischen Tradition selbst, wenn sie also die Aussagen dieser Quellen interpretieren, ihre Worte in eine andere Begriffssprache übersetzen, in ein anderes Weltbild übertragen, sie diesem einfügen, dann kann es gar nicht anders sein, als daß dieser ganzen Arbeit, die immer und zu allen Zeiten in der christlichen Theologie und Verkündigung geschehen ist, ein gewisses Bewußtsein bestimmter hermeneutischer Prinzipien zugrunde liegt, die bei dieser Arbeit verwendet werden. Außerdem gab es natürlich immer in irgendeinem Umfang eine allgemeine Hermeneutik. Aber weder jene spezielleren, aber unreflex angewandten Prinzipien noch die Prinzipien der allgemeinen Hermeneutik überhaupt können auf die Dauer ausreichen und das überflüssig machen, was hier gesucht wird: ausdrücklich reflex erfaßte und formulierte theologische Prinzipien für die Hermeneutik speziell e s c h a t o l o g i s c h e r Aussagen. Jemand, der keine reflexe Logik studiert hat, kann zwar im Leben logischer denken als ein wissenschaftlicher Logiker. Das macht aber eine solche reflexe Logik doch nicht überflüssig. Und ebenso ist es mit einer ausdrücklichen Hermeneutik eschatologischer Aussagen im Verhältnis zu einer bloß impliziten Hermeneutik. Die Meinung aber, daß einer solchen Hermeneutik schon genug getan sei durch die allgemeine Hermeneutik, beruht auf der falschen und primitiven Meinung, es seien die Eschata ein Wirklichkeitsbereich wie jeder

[1] Der Text dieses kleinen Aufsatzes ist der nur durch einige Fußnoten ergänzte Text einer Gastvorlesung an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn am 13. Jänner 1960. Da es nicht möglich war, den Text selbst zu ändern, ohne (was auch nicht möglich war) das Thema ganz neu zu behandeln, so wurde versucht, durch ein paar Anmerkungen gewisse Mißverständnisse abzuwehren und Dunkelheiten des unvermeidlich kurzen Textes noch ein wenig aufzuhellen. Zum Ganzen darf noch verwiesen werden auf K. Rahner, Eschatologie: LThK III² 1094–1098.

andere auch, und es biete darum seine Erkenntnis, die in ihrer Eigenart ja immer vom Gegenstand selbst her bestimmt ist, keine besonderen Probleme über die der Erkenntnis theologischer Wirklichkeiten überhaupt hinaus. Man wird aber nicht sagen können, daß es eine explizite, gewissermaßen regionale Hermeneutik für die eschatologischen Aussagen im normalen Fragekreis der katholischen Theologie schon gebe. Die dogmatischen Eschatologietraktate überspringen diese Frage doch durchwegs und stehen daher, wenn man so sagen darf, hinsichtlich ihres Gegenstandes noch alle in dem Stadium, das die Philosophie innehatte, als sie noch als rein objektive Metaphysik des Gegenstandes allein ohne Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik, also vor der subjektiven Wendung zu Beginn der Neuzeit, ihr Werk betrieb.

Daß man es bei dieser Lage aber nicht belassen kann, braucht wohl nicht lange begründet zu werden. Der Wandel im Weltbild von der Antike zur Neuzeit bedeutet zweifellos ein tiefgehendes Problem für eschatologische Aussagen. Der so gegebenen Aufgabe aber kann man sachgerecht nicht allein dadurch nachkommen, daß man in der Eschatologie als gegenständlichem Traktat über die Eschata selbst jeweils dort, wo sie einzelne Aussagen über bestimmte eschatologische Wirklichkeiten macht, im einzelnen nachzudenken beginnt, wie sich eine solche Aussage mit den Anschauungen und Meinungen verträgt, die der Mensch von heute hinsichtlich der Welt und ihrer Zukunft hat. Es bedarf einer grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Besinnung über Wesen und Tragweite solcher Aussagen sowohl auf dem Gebiet der Theologie als auch auf dem der profanen Erkenntnis. Der ganze Streit, der mit dem Wort „Entmythologisierung" gegeben ist, zeigt, daß diese Frage wirklich besteht, die Frage nämlich, welchen Sinn eschatologische Aussagen überhaupt haben, was sie eigentlich meinen, wie weit sie in eine Glaubensaussage hineingehören, von woher und wie solche Aussagen in der Schrift zu interpretieren sind. Hier ist doch zweifellos in der evangelischen Theologie eine Frage angemeldet, der sich die katholische Theologie noch längst nicht genügend gewidmet hat.

Die richtige Methode, die bei dieser unserer Aufgabe an sich notwendig wäre, müßte mindestens zunächst eine bibeltheologische sein. Das heißt: Es wäre der Frage nachzugehen, welche hermeneutischen Prinzipien die Schrift selbst dort uns nahelegt, wo sie eschatologische Aussagen macht. Bei einem genauen Hinhören auf diese Aussagen, bei dem Vergleich der in einer bestimmten Schicht der Aussage inkommensurabeln Vorstellungsschemata, mit Hilfe derer diese Aussagen gemacht werden, bei der genauen Frage nach dem eigentlich Ursprünglichen, dem „Sitz im Leben", oder hier genauer: nach der absolut originären Offenbarungserfahrung, der gegenüber alle anderen eschatologischen Aussagen Derivate und Auslegungen[2] sind und als solche auch gemeint sind,

[2] Das heißt natürlich keineswegs (soweit es sich um die Schrift handelt): unverbindliche Derivate und Auslegungen. Es ist damit nur gesagt: Auch in

bei der vergleichenden Betrachtung der einzelnen Eschatologien, die sich schon in der Schrift finden, bei der Anwendung des *analogia-fidei*-Prinzips auf die biblische Eschatologie, bei einer historischen Untersuchung der Herkunft der einzelnen eschatologischen Vorstellungen, Bilder, Motive usw. wäre es durchaus möglich, am Leitfaden der biblischen eschatologischen Sachaussagen gewisse Prinzipien abzuleiten, nach denen die Schrift in diesen Aussagen selbst interpretiert werden will. Es ist aber wohl selbstverständlich, daß wir diesen Weg in einer kurzen Stunde nicht beschreiten können, wenn wir zu einem Ziel kommen wollen. Wir müssen daher die an sich problematischere Methode grundsätzlicher dogmatischer Überlegungen einschlagen[3]. Wir müssen dabei einfach unterstellen, daß die Ergebnisse dieser Methode sich in einer Hermeneutik, die unmittelbar am biblischen Befund selbst abgelesen würde, bestätigen oder einer solchen aposteriorisch gewonnenen Hermeneutik mindestens nicht widersprechen würden. Doch es sei solcher Vorbemerkungen nun genug, auch wenn durch sie die nun anzuwendende Methode weder genauer beschrieben, noch apriorisch gerechtfertigt ist. Wir wenden uns also unmittelbar unserer eigentlichen Frage zu.

1. These: Es muß im christlichen Glaubensverständnis und seiner Aussage eine Eschatologie geben, die wirklich das Zukünftige, das in einem ganz gewöhnlichen, empirischen Sinn zeitlich noch Ausständige meint. Eine Interpretation der eschatologischen Aussagen der Schrift, die diese schlechthin „entmythologisierend" so enteschatologisieren würde, daß alle solchen so gemeinten oder so formulierten Aussagen der Schrift nur ein je jetzt in der Existenz des Einzelnen und seiner je jetzt fallenden Entscheidung sich ereignendes Geschehen meinten, ist theologisch nicht annehmbar. Dieser erste Satz bedarf wohl keiner langen Begründung. Daß die kirchliche Lehrverkündigung Aussagen über zeitlich zukünftige, noch ausständige Ereignisse machen will, daß sie auch in diesem Sinn „prophezeit", kann keinem Zweifel unterliegen. Es kann auch für den katholischen Theologen kein Zweifel bestehen, daß diese Aussagen in diesem Sinn nicht nur

---

der Schrift wird schon Theologie getrieben, d. h. aus den ersten, ursprünglichsten nicht mehr weiter zurückführbaren Offenbarungsgegebenheiten werden weitere Schlüsse gezogen, zwischen ihnen neue Zusammenhänge erfaßt usw. Diese Schlüsse sind (als solche der inspirierten Schrift und der authentischen Offenbarungsträger) durchaus für uns verbindlich und verdienen durchaus das Prädikat: geoffenbart. Aber um genau zu wissen, was solche abgeleiteten (wenn auch verbindlichen) Aussagen genau sagen wollen, welche Tragweite sie haben, welche Aussagen u. U. nicht gemeint sind, welche Fragen in ihnen offen bleiben, kann es durchaus nützlich, ja notwendig sein, darauf zu achten, woher sie selber abgeleitet sind, wessen Artikulation und Auslegung sie selber sind und nur sein wollen. Ihre logische Herkunft kann ihren gemeinten Inhalt genauer erklären und abgrenzen.

[3] „Problematisch" ist natürlich dieser Weg nicht, weil und insofern er dogmatisch, d. h. hier systematisch ist. Sondern weil hier bei dieser Frage *in concreto* es nicht leicht zu sagen ist, ob und wieweit solche systematische Überlegungen zu einem Resultat führen können.

vom heutigen Glaubensbewußtsein der Kirche so gemeint werden, sondern daß diese heutige Interpretation eindeutig und absolut als die des bleibenden und unveränderlichen Glaubens selbst festgehalten werden muß, also eine spätere enteschatologisierende Interpretation grundsätzlich nach dem katholischen Glaubens- und Lehrbegriff ausgeschlossen ist. Diese Feststellung kann hier, wo es sich um die dogmatischen Prinzipien der Hermeneutik handelt, genügen. Doch sei wenigstens noch hinzugefügt, daß auch die Schrift selbst in ihrem noch so existentiell interpretierten Selbstverständnis eine solche Enteschatologisierung zweifellos ausschließt, eine solche also nicht nur bekenntniswidrig, sondern auch schriftwidrig ist.

2. These: Das christliche Verständnis des Wesens, des Lebens und der Personhaftigkeit Gottes wird die „Allwissenheit" Gottes nicht nur als ein metaphysisches Axiom betrachten, sondern als eine eigentliche Glaubensaussage und diese auch auf die Kenntnis Gottes von den zukünftigen Ereignissen beziehen. Insofern sich diese Kenntnis auf die Wirklichkeit der Welt und des Menschen bezieht, kann und darf metaphysisch und theologisch eine grundsätzliche, „abstrakte" Möglichkeit der Mitteilung solcher von Gott gewußter und, weil menschlich, an sich die Verständnisbreite[4] des Menschen nicht grundsätzlich überschreitender, künftiger Ereignisse nicht grundsätzlich bestritten und bezweifelt werden. Somit steht alles, was noch zu sagen sein wird, grundsätzlich in der Offenheit des Rechnenmüssens damit, daß mit dem Vaticanum (D 1784; vgl. „Humani generis": D 2317) der Mensch als Partner des lebendigen, sich offenbaren könnenden Gottes den Umfang des Gott möglichen Wortes nicht von vornherein durch eine in menschlicher Apriorität vom Menschen selbst auf-

[4] Diese Bedingung ist zu beachten, weil sie auch für unsere folgenden Überlegungen wichtig ist. Es genügt nicht, auf die Allwissenheit Gottes in sich hinzuweisen, um verständlich zu machen, daß Gott dem Menschen zukünftige Ereignisse mitteilen könne. Es muß hinzugefügt werden, daß eine solche Mitteilung auch vom Menschen her möglich ist, d. h. seine „Verständnisbreite" nicht übersteigt. Nicht alles ist von vornherein jedem mitteilbar. Es kann ein solcher Vorgang an sich nicht nur am Wissen (bzw. Nichtwissen) des Mitteilenden scheitern, sondern auch an der Aufnahmefähigkeit des Hörenden. Von da aus ist es von vornherein selbstverständlich, daß mindestens nicht jede Art und Weise, jeder Klarheit- und Intensitätsgrad eines Wissens von zukünftigen Ereignissen dem Menschen in seiner gegenwärtigen Situation (ohne daß diese durch eine solche Mitteilung aufgehoben würde) zugänglich sein kann. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur,* gilt auch hier. Die Situation des Hörenden ist ein apriorisches Gesetz für die Möglichkeit seines Hörenkönnens; das Verstehen trägt unbeschadet seiner „Objektivität" und Wahrheit auch die Struktur des Hörenden an sich, die endlich und bedingt ist. Nicht alles kann also von jedem gehört werden. Aber so wahr dies ist und den folgenden Überlegungen (These 3ff) zugrundeliegt, so kommt es uns bei dieser 2. These zunächst einmal darauf an zu sagen, daß es darum keine absolute Grenze für Gott für jedwede Art der Mitteilung zukünftiger Ereignisse, die den Menschen betreffen, geben kann, weil solche Ereignisse eben als menschliche nicht schlechthin jenseits seiner Verstehensgrenze liegen können, wenn damit auch über die genauere Art dieses Verstehens und deren Grenze noch keine Vorentscheidung getroffen ist.

gestellte Grenze begrenzen darf, über die hinaus Gott etwas ausständig Zukünftiges entweder nicht offenbaren dürfe oder nicht könne[5]. Alles, was noch zu sagen sein wird, darf nicht aufgefaßt werden als ein Gesetz, in dem der Mensch darüber verfügt, was Gott dem Menschen von der Zukunft offenbaren dürfe. Es ist auch für eine katholische Lehre eschatologischer Hermeneutik zu bedenken, daß die Prophetie, d. h. die Vorhersage der Zukunft in der katholischen Tradition immer (unter bestimmten Voraussetzungen[6], die hier nicht zu erörtern sind) als eine Prärogative Gottes und so, wo sie eintritt, für die Fundamentaltheologie als ein Beweis des Handelns Gottes gegolten hat (vgl. z. B. D 1790 [Vatic.]; 2145 [Anti-Modernismuseid]). Wenn also in einem gewissen Umfang im folgenden Sinn, Herkunftsrichtung und Tragweite eschatologischer Aussagen eingeschränkt werden, dann ist damit im letzten eine heilsgeschichtliche faktische Einschränkung *quoad nos*, nicht eine grundsätzliche Beschränkung des Wissens oder der Offenbarungsmöglichkeit Gottes von ihm her in metaphysischer Absolutheit gemeint. Absolute, bedingungslose Offenheit für jedwedes, vielleicht noch so unerwartetes, noch so unberechenbares Wort Gottes einerseits und materielle Verständnisprinzipien inhaltlicher Art für eine bestimmte Aussageregion göttlichen Redens, die aus dem faktisch ergangenen Wort Gottes entnommen werden, anderseits widersprechen sich nicht. Würde man nur das eine Prinzip sagen, daß man nämlich Gott auch hinsichtlich seines Redens über unsere Zukunft keine Schranken und Bedingungen setzen dürfe, so könnte es erst recht geschehen, daß man diese souveräne Freiheit Gottes im eschatologischen Reden unausdrücklich, aber um so gefährlicher und

[5] Damit ist natürlich nicht schon darüber entschieden, ob und inwieweit eine solche Mitteilung eine reale und existentielle Änderung der menschlichen Situation und der Seinsverfassung als ihre Voraussetzung impliziert und sich selber schafft. Eine eigentlich übernatürliche Offenbarung (übernatürlich hinsichtlich ihres Objekts!) setzt z. B. für eine wirklich thomistische (und nicht nominalistisch verderbte) Erkenntnismetaphysik voraus, daß der Akt des Hörens dieser übernatürlichen Offenbarung selbst auch subjektiv übernatürlich, d. h. von der göttlichen (ja ungeschaffenen) Gnade getragen ist. Aber eben weil der Mensch Gott gegenüber nicht verfügen kann, in welchem Maße er real von Gott zu einem neuen Geschöpf umgeschaffen wird (was darum unbeschadet seiner bleibenden menschlichen Natur möglich ist, weil diese Natur bei bleibender Menschlichkeit wegen ihrer unbegrenzten Transzendenz immer schon *capax infiniti* [wenigstens *in potentia oboedientiali*] ist), darum kann er auch nicht apriori von sich darüber verfügen, was er von Gott her hören könne und was nicht. Was also in den folgenden Thesen gesagt wird, ist kein einfach apriorisches Gesetz dessen, was an sich und überhaupt möglich ist, sondern eine Norm, die sich schon nach dem richtet, was faktisch von Gott in der konkreten Ordnung seines Heilshandelns verfügt worden ist.

[6] Es mag ja ein echtes Hellsehen künftiger Ereignisse geben, das nicht wunderbares Offenbaren Gottes und eigentliche Prophetie bedeutet, aber auch an seinen Eigentümlichkeiten als natürliches Phänomen erkannt werden kann. Vgl. z. B. K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4), 2. Aufl. (Freiburg 1958) S. 92–97. Es ist zu beachten: gerade parapsychologisch zu deutende Zukunftsgesichte, und nicht eigentlich wunderbare Prophezie machen den Eindruck der (allerdings fragmentarischen und willkürlich ausgewählten und begrenzten) „Reportage".

folgenreicher unter bestimmten stillschweigenden Voraussetzungen interpretiert, die diese ausdrücklich proklamierte Freiheit des Redens Gottes und die Offenheit absoluter Art unseres Hörens mehr einschränken, als wenn man ausdrücklich, aber eben vom Wort Gottes her, das tatsächlich gesagt ist, Prinzipien der Interpretation des Sinnes für solches Reden angibt. Denn solche ausdrückliche Prinzipien können immer neu, weil reflex gesagt, mit dem Wort Gottes konfrontiert und so kritisiert werden. Es ist auch in diesem Fall wie in einem anderen der Theologie: Wer metaphysische Überlegungen und Prinzipien in der Theologie als mit dem Wort Gottes und seiner Souveränität unvereinbar verwirft, befreit sich nicht für die reine Herrschaft des Wortes Gottes, sondern gerät unter die Herrschaft unausgesprochener und so viel gefährlicherer, metaphysischer Vorurteile. Wer z. B. die eschatologischen Aussagen der Schrift liest wie jemand, der mit einer Sammlung einzelner fragmentarischer Nachrichten durch deren mosaikartiges Zusammenkombinieren ein vergangenes Ereignis möglichst plastisch und genau zu rekonstruieren sucht (und so ungefähr gehen doch noch immer unsere Eschatologien, besonders die mehr volkstümlicher Art, voran), der supponiert z. B., ohne daß er es bemerkt, ein Bild vom Menschen und seiner existentiellen Situation, das nicht nur falsch ist, sondern auch gewiß den eigentlichen Sinn der eschatologischen Aussagen der Schrift verfehlt. Der Mensch wird nämlich gerade durch diese Auffassung der eschatologischen Aussagen als einer antizipierten Reportage künftiger Ereignisse selbst enteschatologisiert, d. h. ein Wesen, das in seiner Gegenwart als solcher selbst durch das Künftige nicht betroffen ist, weil das Künftige dann nur noch das abständig Ausständige und nicht mehr das als Künftiges Anwesende ist, und so wird die eschatologische Botschaft zu einer Aussage, die uns je jetzt gar nichts angeht, weil sie sich ja eindeutig auf eine spätere Zeit als abständig ausständige und sonst nichts bezieht. Das Fehlen jedes apriorischen Horizontes ausdrücklicher Art gestattet der Schrift nicht eigentlich zu sagen, was sie sagen will, ohne daß wir ihr schon zuvor dareingeredet hätten, sondern macht ihre Aussage schon von vornherein unexistentiell. Es muß also (trotz der Anerkenntnis, daß Gott alles, auch das Zukünftige weiß und alles sagen kann, wenn es ihm also gefallen mag) nach einem apriorischen Raum eschatologischer Aussagen gefragt werden, nach einem eigentlichen Verständnishorizont.

3. These: Der Raum eschatologischer Aussagen und damit auch der ihrer Hermeneutik ist durch zwei Aussagen in ihrer dialektischen Einheit konstituiert und umgrenzt (wobei die zweite Aussage sich eng mit der ersten These berührt, aber dennoch hier nochmals wiederholt werden muß):

a) Es ist nach der Schrift daran festzuhalten, daß Gott den Tag der Vollendung dem Menschen nicht[7] geoffenbart hat. Das

[7] Texte wie Mk 13, 32 gehören ja auf jeden Fall, auch rein historisch gesehen, zum Urgestein der Lehre Jesu. Vgl. auch Apg 1, 7. Es ist natürlich hier nicht

bedeutet nicht nur, daß wir auf einer ins Künftige verlängerten physikalischen Zeitstrecke das Ende und die Vollendung nicht genau punktförmig fixieren können. Wir wissen nicht nur nicht genau, wann das Ende da ist; dieses ist nicht nur hinsichtlich des Zeitpunktes seines Eintritts „noch nicht ganz genau" geoffenbart. Der Vollendung kommt vielmehr hinsichtlich aller ihrer Eigentümlichkeiten ein wesentlicher und ihr als solcher eigentümlicher Verborgenheitscharakter für uns zu. Dieser ist schon mit den christlichen Existentialien des Glaubens und der Hoffnung wesentlich gegeben: ohne diesen Verborgenheitscharakter der ausstehenden Vollendung wären Glaube und Hoffnung gar nicht, was sie sind und christlich sein müssen. Und umgekehrt: Glaube und Hoffnung verlangen, um zu sein, daß das Künftige wesentlich verborgen sei. Die Ausgesagtheit der Eschata und ihr Verborgenheitscharakter können nun nicht so miteinander versöhnt werden, daß man sagt, wir wüßten einiges davon durch die Offenbarung und anderes davon nicht. Es läßt sich keine materiale Teilung zwischen Geoffenbartem und Verborgenem vornehmen. Sondern gerade das verkündigte Eschatologische ist das Verborgenbleibende, und umgekehrt: Das Verborgene kommt durch die Verkündigung zwar aus dem Modus des bloß Nichtgewußten, des Abwesenden und Übersehenen heraus, aber gerade so in den Modus der Anwesendheit als des Verborgenen, Unübersehbaren, überwältigend Unbewältigbaren und Drohenden hinein; es hört auf, das zu sein, was einem nicht heiß macht, weil man es nicht weiß, und wird gleichzeitig gerade nicht das, mit dem als einer fixen Größe man rechnen kann, die aufhören würde, gefährlich zu sein, weil man ja jetzt weiß, „wie man dran ist". Das Eschatologische ist in seiner Offenbarung gerade da als das Geheimnis. Wir haben hier nicht die Möglichkeit, auf die Frage einzugehen, welche apriorischen Bedingungen in der menschlichen Geistigkeit und Existenz (durch Transzendenz und Freiheit) dafür anzusetzen sind und angesetzt werden können, daß für ihn das Verborgene gerade als solches nicht ausfällt und inexistent ist, sondern anwesen kann als das unübersehbar Drohende, als das Unerwartete, als das Selbstverständliche, das das unbewältigbare Wunder ist. Es kann hier auch nicht dem näher nachgedacht werden, warum so das Verborgene als das Künftige und das Künftige als das Verborgene durch das Offenbarungswort Gottes anwesend sein kann. Es muß uns hier genügen, sachlich und hermeneutisch zu postulieren, daß es nur wahr sein kann, daß wir den Tag des Herrn nicht wissen, wenn uns durch die Offenbarung Gottes das Künftige als das Unübersehbare und Unbegreifliche, als das Geheimnis Gottes, das bleibt, naherückt, drohend und verheißend wird. Offenbarung ist hier noch mehr als sonst nicht die Überführung des bisher Nichtgewußten in das Stadium des nun Gewußten

der Ort, die Frage zu verhandeln, wie dieses Nichtgewußtsein des ‚Tages' vereinbar ist mit der ‚Naherwartung' und der Angabe von Zeichen, an denen der Eintritt des Weltendes erkennbar ist.

und durchschaut Verfügbaren, sondern das erste Aufgehen und Nahekommen des Geheimnisses als eines solchen. Der Verborgenheitscharakter des Eschatologischen in seiner Geoffenbartheit ist für es absolut wesentlich. Und zwar, wie gesagt, nach der Schrift selbst. Schon von daher ließe sich echte eschatologische Rede und apokalyptische Aussage, was den Inhalt, nicht vielleicht immer was die Form angeht, durch ein sehr wesentliches Kriterium unterscheiden. Man kann schon von diesem Punkt her sagen: Wo immer eine Rede über die Zukunft für deren gemeinte Inhaltlichkeit die antizipierte Reportage des Zuschauers beim künftigen Ereignis ist, welche Reportage als die über ein der menschlichen Geschichte angehöriges Ereignis, das an sich keinen absoluten Geheimnischarakter haben kann, dem eschatologischen Ereignis seinen Verborgenheitscharakter nehmen würde, ist falsche Apokalyptik am Werk oder eine richtige eschatologische Aussage ist wegen einer apokalyptischen Aussageweise inhaltlich falsch apokalyptisch verstanden worden. Es muß somit gefragt werden, wie es möglich ist, daß eine Aussage ein Zukünftiges so anwesend sein lassen kann, daß ihm, insofern es in unserem Dasein drohend oder erlösend anwest, ein ganz spezifischer Verborgenheitscharakter zukommt.

b) Das zweite Moment, das den Raum eschatologischer Aussagen und damit den ihrer Hermeneutik konstituiert und umgrenzt, ist die wesentliche Geschichtlichkeit des Menschen. Wenn der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, was mehr als eine bloße äußere, reihende Zeitlichkeit besagt, wie sie dem Physikalischen zukommt, dann bedeutet dies, daß zu seinem Selbstverständnis gerade in dessen jeweiliger Aktualität und Gegenwart der ätiologische Rückblick in eine echte zeitliche Vergangenheit, eine „Anamnese", und der Vorblick in eine echt zeitliche Zukunft, also die Bezogenheit auf Anfang und Ende seiner zeitlichen Geschichtlichkeit gehört, und zwar im Leben des individuellen Menschen und in dem der Menschheit[8]. Anamnese und Prognose gehören zu den unausweichlichen Existentialien des Menschen. Sie können zwar im Modus der gleichgültigen Vergessenheit vorhanden sein. Aber fehlen können sie nicht. Der Mensch hat sich selbst, verfügt über sich selbst, versteht sich selbst, indem und dadurch, daß er anamnetisch seine Vergangenheit behält und prognostisch die ausständige Zukunft schon anwesen läßt. Diese Zukunft west in dem eschatologischen Andenken aus dem plural-vielschichtigen Wesen des Menschen heraus selbst entsprechend dieser Vielschichtigkeit (des Seins, der Zeit usw.) des Menschen verschieden an. Wenn es sich aber um das eschatologische Andenken des Heils handelt, kann in diesem Andenken, weil Heil die Vollendung des ganzen Menschen ist und nicht nur einer einzelnen Dimension des Menschen, die Vollendung bestimmter Schichten des Menschen, oder besser

---

[8] Vgl. dazu z. B. A. Darlapp, Anfang: LThK I² (Freiburg 1957) 525–529; ders., Geschichtlichkeit: LThK IV² (1960) 780–783 (und die hier erwähnte Literatur); ders., Anamnese: LThK I², 483–486.

gesagt: die Vollendung des einen Menschen unter allen Aspekten seiner einen ganzen und doch pluralen Wirklichkeit nicht ausfallen. Die Prognose muß sich auf den ganzen Menschen beziehen nach all den Aussagenotwendigkeiten, die mit seinem pluralen Wesen gegeben sind und die nicht aufeinander reduziert werden können. Wo der Bezug auf eine reale ausständige Zukunft, und zwar unter allen Wesensaspekten des Menschen ausfallen würde oder in einer vermeintlichen „Entmythologisierung" zugunsten eines existentiellen Aktualismus eliminiert würde oder wo übersehen würde, daß zum Menschen auch in der Heilsfrage seine physische, raumzeitliche, leibhaftige Existenz gehört und immer auch von *daher* die Verfassung des Menschen und also auch die seiner einen und ganzen Vollendung ausgesagt werden muß, da würde der Mensch und sein Selbstverständnis in Wahrheit mythologisiert, weil seine echte lineare Zeitlichkeit auf das zeitlich noch Ausständige, also eine Dimension seiner Geschichtlichkeit ausfiele, in der er doch auch mit seinem Gott sein Heil betreibt, und so sein Heil gar nicht mehr dort geschähe, wo wir wirklich sind. Ist aber die Gegenwart des Daseins des Menschen seine Verwiesenheit auf die Zukunft, ist die Zukunft, sie als solche bleibend, nicht ein nur Vorausgeredetes, sondern ein inneres Moment an ihm und seiner aktuellen Gegenwart in seinem Sein, dann ist die Erkenntnis der Zukunft, soweit sie noch ausständig ist, ein inneres Moment des Selbstverständnisses des Menschen in seiner Gegenwart und — *aus ihr heraus*. Davon muß gleich noch ausführlicher geredet werden.

4. These: Soll das unter 2a und 2b Gesagte wahr sein, das heißt: soll solche wirkliche Zukunft gewußt und sie doch im Modus der Verborgenheit anwesend sein, dann ist zu erwarten (immer unter dem Vorbehalt der These 1), daß der *Inhalt* des Wissens (woher er immer dem Menschen zukommt) über die echte Zukunft, das die Gegenwart des Menschen mitkonstituiert, dasjenige am noch ausständig Zukünftigen ist, was zum Verständnis des *jetzigen* Daseins notwendig ist. Das Wissen um das Zukünftige wird das Wissen um die Zukünftigkeit der Gegenwart sein, das eschatologische Wissen ist das Wissen um die eschatologische Gegenwart. Die eschatologische Aussage ist nicht eine additiv zusätzliche Aussage, die zur Aussage über Gegenwart und Vergangenheit des Menschen noch hinzugefügt wird, sondern ein inneres Moment an diesem Selbstverständnis des Menschen. Weil der Mensch ist, indem und dadurch daß er auf das Zukünftige hin wird, muß er um seine Zukunft wissen. Aber eben so, daß dieses Wissen um die Zukunft ein Moment am Wissen um seine Gegenwart sein kann. Und nur so. Damit schon erhält der Inhalt dieses eschatologischen Wissens einen Verborgenheitscharakter. Wenn er die Reportage von dem im voraus erlebten und in diesem Sinn „voraus"-gesehenen Zukünftigen wäre, wie es an ihm selbst ist, dann könnte das Zukünftige als das *Menschliche* im Vollendungszustand keinen wirklichen Verborgenheits- und Geheimnischarakter haben. Es könnte verwunderlich, unerwartet und überraschend sein, so wie wenn mir

jemand voraus-sagen würde, daß ich eines Tages noch Kaiser von China werde. Aber geheimnisvoll und verborgen könnte es nicht sein, wenn es in seiner eigenen Phänomenalität beschrieben würde und diese eine kreatürliche, wenn auch im Zustand der Vollendung ist[9]. Ist aber dieses Wissen 1. ein Moment an dem Selbstverständnis der Gegenwart des Menschen, welches Selbstverständnis ein konstitutives Moment am Sein des Menschen als personalem Geist ist, und ist 2. dieses Selbstverständnis wesentlich das Selbstverständnis des Freien, des Wagenden, des sich auf das Unverfügbare[10] Einlassenden, dann erhält dieses gewußte Zukünftige notwendig Anteil an dem Charakter dieser Existenz in das Unvorhergesehene hinein.

Wenn das eben Gesagte noch etwas entfaltet werden soll, dann wird man wohl hinsichtlich des Inhaltlichen solcher eschatologischer Aussagen sagen können: die Zukunft muß da sein:

a) als undurchschaute und unverfügbare, weil nur so der Raum echter kreatürlicher, also glaubend-hoffend-wagend-vertrauender, von sich selbst abspringender, sich anvertrauender, dem Unverfügbaren anheimgebender Freiheit offen bleibt:

b) diese Zukunft muß wirklich da sein, d. h. es muß auf sie vorgeblickt werden, es muß von ihr als ausständiger etwas ausgesagt werden; das Dasein muß wirklich auf sie in ihrer Verborgenheit und wirklichen Zukünftigkeit ex-sistent sein; sie muß ein wirkliches Moment am aktuellen Daseinsverständnis des Menschen sein; er darf sich weder allein aus seiner reinen gegenwärtigen Vorfindlichkeit als aktuell besessener, noch aus seinem eigenen, vorausberechneten, in autonomer Macht zu vollziehenden Vorentwurf verstehen, sondern all dies muß dauernd hineingehalten sein in die Angenommenheit des Verfügtseins durch das unberechenbare Unverfügbare der Zukunft, die Gottes ist und seiner allein. Ausgesagt also kann von dieser Zukunft eigentlich nur werden, daß sie sein kann und sein soll die Vollendung des ganzen Menschen durch den unbegreiflichen Gott im Heil, das uns verborgen in Christus schon gegeben ist. Der formale Begriff der beendenden Vollendung des ganzen Menschen (sonst ist ja von

---

[9] Würde man dem entgegnen, das Zukünftige sei auf jeden Fall verborgen, weil man ja sich den Zustand der Vollendung nur schwer vorstellen könne, gleichgültig wie und von woher er erkannt werde, so ist zu erwidern: als Zustand unserer Vollendung kann eine künftige Vollendung nur erfaßt werden, wenn sie eine innere Beziehung zu unserem Wesen hat, so wie wir es jetzt erfahren. Sonst würde diese Vollendung fremd und unverstanden bleiben. Setzt man dies aber voraus und denkt man sich diese Vollendung als in ihrer eigenen Phänomenalität von der Zukunft her geschildert, dann kann sie einen Verborgenheitscharakter nicht mehr haben. Was so von ihr gesagt wird, müßte entweder ganz verstanden und durchschaut oder ganz unverstanden oder zumindestens für uns jetzt existentiell, d. h. hier: glaubensmäßig, völlig uninteressant sein.

[10] Zu dieser Unverfügbarkeit und Unübersehbarkeit gehört natürlich vor allem die unberechenbare Verfügung des freien Gottes in seinem souveränen Handeln, nicht nur die Unübersehbarkeit des freien Handelns des Menschen für ihn selbst, solange es noch nicht getan ist und sich diese Freiheit noch nicht auf die Unberechenbarkeit ihres Materials in der Welt eingelassen hat.

einem wirklichen Eschaton gar nicht die Rede) wird durch die christliche Offenbarung der Eschata nur insofern und darum verborgen bleibend gefüllt, als gesagt wird, daß es sich für den Einzelnen und für die Menschheit, in der und zu der gehörend nur von Heil geredet werden kann, um die Vollendung jenes Heils handelt, das dem Menschen und der Menschheit in Christus Jesus schon von Gott im Glauben zugesprochen und zugeteilt ist[11].

5. These: Soll These 2a und b wahr sein, dann ergibt sich hinsichtlich der Quelle, des Woher dieser eschatologischen Aussagen, daß mindestens zu präsumieren ist, daß der Mensch von dieser wirklich ausständigen Zukunft das und nur das, auch durch Offenbarung, weiß, was davon prospektiv aus und an seiner heilsgeschichtlichen Erfahrung in seiner Gegenwart ablesbar ist. Daraus wird auch verständlich, daß der Fortschritt der eschatologischen Offenbarung in der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Offenbarung bis zu ihrem Höhepunkt in Christus identisch ist mit dem Fortschritt der Offenbarung der aktuellen Heilsgeschichte, also dessen, was Gott je und jetzt am Menschen tat, also die eschatologische Offenbarung notwendig und nicht nur faktisch darin ihren Höhepunkt hat, daß Gott dem Menschen seine in der Gnade Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen geschehende, sich jetzt schon (wenn auch noch im Glauben) ereignet habende trinitarische Selbsterschließung und -mitteilung geoffenbart hat. Eschatologie ist also nicht die antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse (die Grundansicht falscher Apokalyptiker im Unterschied zu echter Prophetie) aus den künftigen Ereignissen heraus und von ihnen her (weil Gott für eine metaphysische Erkenntnislehre des Seins und Wissens Gottes ihnen „jetzt schon" gleichzeitig ist und so von ihnen schon jetzt berichten kann), sondern der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation heraus (als dem ätiologischen Erkenntnisgrund) auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinssituation zur Ermöglichung seiner eigenen, er-

[11] Es kann hier natürlich nicht der Versuch gemacht werden (obschon davon weiter unten noch einige Andeutungen gemacht werden), nachzuweisen, daß sich faktisch alle eschatologischen Aussagen, die vom christlichen Glauben gelehrt und festgehalten werden, als Entfaltungen dieses einen Satzes lesen lassen. Wenn aber verstanden wird, daß das beendende Ende des einzelnen, der Menschheit und der Welt überhaupt eben die Vollendung des Anfangs ist, der mit Christus (dem Auferstandenen) gesetzt ist und nur das, daß also diese totale Vollendung als Ende aller Geschichte nicht aus einem anderen, eventuell erst noch zu setzenden Anfang entspringt, daß also der Anfang, der Christus ist, das einzige und adäquate Gesetz des Endes ist und diese Vollendung darum in allem die Züge dieses Anfangs trägt, dann kann wohl ohne weiteres der obige Satz verstanden werden. Man muß nur die Gegenprobe machen und sich fragen, ob es glaubensmäßig verbindliche Aussagen gibt, die eine inhaltliche Eindeutigkeit haben und in dieser dennoch nicht auf diesen Grundsatz zurückgeführt werden können. Wird diese Frage mit Recht verneint, dann ist damit auch die Richtigkeit dieses Grund-satzes genügend nachgewiesen.

hellten und doch glaubend wagenden Entscheidung ins dunkel Offene hinein, damit der Christ darin seine Gegenwart annehme als Moment an der Verwirklichung der im Anfang (der letztlich Christus ist) gestifteten Möglichkeit und als schon jetzt verborgen gegenwärtige und endgültige Zukunft, die dann gerade als Heil sich gibt, wenn sie angenommen wird als die auf Zeitpunkt und Weise nicht berechenbare Tat Gottes, der allein verfügt, und wenn so der Skandal des noch gegebenen Widerspruchs zu dem schon gegebenen Heil in Christus (Welt in Sünde, Geteiltheit der Völker, Diskrepanz zwischen Natur und Mensch, Begierde, Tod, Herrschaft der Mächte und Gewalten) in hoffender Geduld ausgehalten wird als Teilnahme am siegreichen und erlösenden Kreuz Christi. Es kommt hier in dieser These nicht auf die Inhaltlichkeit der eschatologischen Aussage an, die eben skizziert wurde, noch auf deren weitere Auslegung. Entscheidend ist vielmehr bei dieser These der Satz, daß die Aussage über die jetzige Situation des christlichen Daseins, bzw. ihre Offenbarung nicht zusätzlich ergänzt wird durch eine davon schlechthin verschiedene Mitteilung über Zukünftiges, sondern eben diese Mitteilung schon ist. Der Christ, der die Offenbarung Christi annimmt, weiß, um Christus zu kennen und weil er ihn kennt, daß die Vollendung eben die Christi ist, und sonst weiß er von ihr eigentlich nichts. Anders ausgedrückt: der Mensch als Christ weiß von seiner Zukunft, weil und indem und darin daß er durch die Offenbarung Gottes von sich selbst und seiner Erlösung in Christus weiß. Sein Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben deren Transposition in den Modus der Vollendung. Ein solcher prospektiver Entwurf des eigenen christlichen Daseins auf seine zukünftige Vollendetheit hin ist dennoch strenge Offenbarung, weil diese enthüllende Interpretation des menschlichen Daseins Offenbarung ist, die im Worte Gottes geschieht. Aber eben genau in dem, was der Mensch über sich von Gott her als die Eröffnung der Wahrheit seines Daseins hört, geschieht die Offenbarung der Zukunft, und umgekehrt. Und beides im selben Maß und Grad, in dem diese Interpretation des Menschen durch Gott in der Geschichte des Menschen fortschreitet. Und darum in unüberbietbarem Maße in Jesus Christus, in dem Gott sich endgültig und unüberholbar, und zwar als Heil dem Menschen zugesagt hat. Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem möglichen und greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Endes. Wäre die Weise der Offenbarung, die Quelle der Offenbarung des Künftigen (der Eschata) nicht die des prospektiven Entwurfs des Daseins auf die zeitendliche Vollendung, dann wäre das in Offenbarung Mitgeteilte das in sich selbst unmittelbar von Gott selbst gesehene oder beschlossene Zukünftige, das von dem gewissermaßen aus der Zukunft in unsere Gegenwart hinein rückwärts wandernden

Bericht ausgesagt wird. Dann aber wäre weder zu erklären, worin das wesentliche, in Gott allein verschlossene Geheimnis der für uns unübersehbaren und offenen Zukunft noch liegen könnte, noch warum und wie ein solcher Bericht faktisch und grundsätzlich die Zukunft als die offene (also gerade nicht durch hellsehende „Wahrsagung" schon vergegenwärtigte) darbieten könnte, ohne diesen wesentlichen Charakter dieser Aussage zu zerstören, noch warum dieser Bericht offensichtlich in einer Bildhaftigkeit ausgesagt wird, die nicht abgenommen ist an der Phänomenalität des Zukünftigen an sich selbst und solches auch gar nicht sein will. Daß dies nicht die Absicht der Schrift ist, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß diese bildlichen Verdeutlichungen[12] der Schrift untereinander gar nicht zur Deckung gebracht werden können, also gar nicht Teile der Phänomenalität der künftigen Wirklichkeit selbst sein wollen. Der „Sitz im Leben" für das eschatologische Wissen, die eigentlich ursprüngliche Quelle der eschatologischen Aussagen ist also die Erfahrung von dem Heilshandeln Gottes an uns selbst in Christus. Wenn im allgemeinen gesagt werden kann, daß das Offenbarungsgeschehen das Handeln Gottes an uns in der Geschichte, die Erfahrung seiner Tat an uns in der Gnade Christi ist und nicht nur oder primär Mitteilung von wahren Sätzen (wenn auch diese Erfahrung der Tat Gottes an uns das Wort als inneres Moment in sich trägt), dann gilt das auch von

[12] Die ausgesagten Inhalte, die Aussagen nach ihrem gemeinten und ausgesagten Sinn lassen sich natürlich bei den einzelnen Eschatologien der Schrift untereinander zur Deckung bringen. Aber nicht die Vorstellungsschemata, mittels derer die Sache beschrieben wird, als solche selber. In vielen vulgären Eschatologien späterer christlicher Zeiten, die stillschweigend von der Voraussetzung ausgehen, die eschatologischen Bilder (Kommen auf den „Wolken des Himmels", Ertönen der Posaune, Eröffnung der Gräber, Versammlung im Tale Josaphat, Entrücktwerden in die Luft Christus entgegen, Fallen der Sterne auf die Erde, Welten„brand" usw.) seien Angaben über die Eschata in ihrer einstigen künftigen Phänomenalität selber, also die Reportage eines Zuschauers bei den künftigen Ereignissen, bringt man dann diese Angaben dadurch zu einer Deckung auf der Ebene der Phänomenalität, daß man stillschweigend einen Teil der Angaben ausläßt oder diese Ereignisse in willkürlicher Weise zeitlich hintereinander reiht. Die Gequältheit solcher Harmonisierungen auf der falschen Ebene einerseits und die Unbefangenheit, mit der die Schrift selbst ohne viel Rücksichtnahme der einzelnen Aussagen aufeinander die mannigfaltigsten Vorstellungsschemata der verschiedensten Herkunft verwendet, anderseits zeigen, daß die Schrift gar nicht daran denkt, die Phänomenalität der Eschata selbst beschreiben zu wollen. (Damit ist nicht notwendig auch mitgesagt, daß die Schrift selbst sehr ausdrücklich und reflex sich des Unterschiedes ihres Aussagemodus von einer solchen Beschreibungsart bewußt sein muß.) Wäre aber die biblische Eschatologie die Reportage von der Zukunft her (anstatt: der Vorblick auf die Zukunft von der Gegenwart her und aus ihr heraus), dann wäre nicht mehr einzusehen, warum sie nicht die Sache so beschriebe, wie sie in ihrer erlebnismäßigen Greifbarkeit „an sich" ist. Wer sagen würde, das sei natürlich nicht möglich, weil dafür uns jetzt noch die Vorstellungsmöglichkeiten und Begriffe fehlten, der gibt, ob er es merkt oder nicht, zu, was wir sagen. Denn das, was man unter der nun gemachten Voraussetzung von den Eschata noch sagen kann und tatsächlich sagt, ist eben dann dasjenige, was man aus der Gegenwart des schon geschehenen Eschatons, das Christus ist, heraus davon sagen kann.

der Offenbarung der Eschata: Sie kommen nicht in einem reinen Reden über das Künftige als Ausständiges auf uns zu, sondern in der Tat, in der Gott ihren Anfang in Wahrheit schon an uns gemacht hat, so daß wir von diesem Anfang nur reden können, in dem wir von ihm als Anfang sprechen, der sich vollenden will und die Kenntnis daher dieser Vollendung (wenn auch als verborgene) mit sich bringt. — Wenn dieser Grundansatz eindeutig festgehalten wird, daß in dem Wissen um die Heilsgegenwart in Christo das Wissen um die Eschata gegeben ist und nur so, und wenn dieser Grundansatz konsequent entwickelt würde, müßte ebenso ein falsches apokalyptisches Verständnis der eschatologischen Aussagen abgewehrt werden können, das vielfach auch in der katholischen Theologie in der Eschatologie mitschwingt und nicht nur bei Sekten apokalyptischer Erwartung, als auch eine „entmythologisierende", absolute Existentialisierung solcher Aussagen, die vergißt, daß der Mensch in echter, auf wirklich noch ausständig Zukünftiges gerichteter Zeitlichkeit existiert und in einer Welt lebt, die nicht nur abstrakte Existenz ist, sondern mit allen ihren Dimensionen (also auch der nicht existentialen, also auch der profan-zeitlichen Zeitlichkeit) das Heil erlangen muß. Wenn man nicht an eine abstrakte, sondern eine konkrete Existenz denkt, wenn man begreift, daß der Mensch in seiner existentiellen Gegenwart als konkrete Existenz (die also alle Dimensionen seines Daseins umfaßt, also auch seine Anheimgegebenheit an das unexistentielle profan Welthafte), wenn man begreift, daß Heil nie eine Bestimmung bloß irgendeiner Sonderdimension des Menschen sein kann, weil das eine wirklich falsche Mythologisierung wäre, dann kann man an sich unter diesen Voraussetzungen auch in einer katholischen Dogmatik sagen, daß es keine eschatologischen Aussagen geben könne, die nicht auf die über diese christliche Existenz, so wie sie jetzt ist, zurückgeführt werden können. Aber solche Einsicht bedeutet keine Enteschatologisierung, sondern eine (wenn man das Wort wagen dürfte) Entapokalyptisierung. Diese freilich ist grundsätzlich und aus Gründen einer glaubwürdigen Bezeugung der christlichen Botschaft heute in nicht wenigen Fällen vulgären Verständnisses der biblischen und kirchenlehramtlichen eschatologischen Aussagen notwendig, aber vielleicht noch nicht überall genügend ausdrücklich in der katholischen Theologie durchgeführt.

Um das Gesagte nochmals kurz zusammenzufassen, darf gesagt werden: Biblische Eschatologie muß immer gelesen werden als Aussage von der Gegenwart als geoffenbarter her auf die echte Zukunft hin, nicht aber als Aussage von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein. Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik. Die eschatologische Aussage gehört zum Wesen des Menschen und ist, wo es sich um die durch das Wort Gottes enthüllte Gegenwart handelt, christliche Eschatologie. Die apokalyptische Einsage ist entweder Phantasie oder

Gnostik, weil sie unbewußt davon ausgeht, daß die Zukunft nicht nur in dem unzugänglichen Geheimnis Gottes als solchen selbst und in seinem Bleiben im unzugänglichen Licht existiert (was auch der Christ sagen muß), sondern ein überzeitliches Dasein in sich selbst schon immer führt, von dem die Geschichte nur die Projektion auf das Breitband der nichtigenden Zeit ist, aus der eigentlich die ewige Gültigkeit des Menschen nicht erwächst, sondern die in diesem gnostischen Kontakt mit der eigentlichen Wirklichkeit, Apokalypse genannt, eigentlich aufgehoben und in ihrer Nichtigkeit entlarvt wird[13].

6. Von diesem Grundansatz einer Hermeneutik der eschatologischen Aussagen ergeben sich weitere Einsichten, von denen einige beigebracht seien, um dadurch den Sinn und die Tragweite dieses Grundansatzes noch besser zu verdeutlichen. Die Reihenfolge dieser Hinweise sieht von einer genaueren Systematik ab.

a) Wenn die Eschatologie in Inhalt und Gewißheit aus der Aussage über das Heilshandeln Gottes in seiner Gnade am gegenwärtigen Menschen entspringt und in dieser Aussage seine Norm hat, dann ergibt sich daraus, daß die Eschatologie vom Heil

---

[13] Es ist hier auch nicht die Gelegenheit, ausführlich und genau auf den zu erwartenden Einwand einzugehen, die christliche Eschatologie werde doch vor allem von Jesus verkündigt, er aber wisse doch durch seine *visio beata* und sein eingegossenes Wissen in einer solchen Weise von den Eschata, daß er über sie eben doch von ihnen her und nicht nur von der gegenwärtigen (wenn auch selbst schon eschatologischen) Heilssituation auf sie hin sprechen könne. Nur so viel sei hier gesagt: Selbst wenn wir die Voraussetzung ohne Nuancierung zugeben (obwohl das vorausgesetzte Wissen Jesu, so wenig es geleugnet werden darf, dennoch in seiner Eigenart so gedacht werden kann, daß auch die adäquate und allseitige Möglichkeit, es *quoad nos* in eine durch uns verstehbare Aussage zu übersetzen, nicht ohne weiteres als so selbstverständlich angenommen werden muß, wie es gewöhnlich geschieht), dann ist immer noch einfach bestreitbar, daß Jesus das faktisch getan hat, was er tun konnte. (Die grundsätzliche Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung kann ja gerade unter der zugestandenen Voraussetzung eines solchen Wissens Jesu von keinem Theologen geleugnet werden, wenn man Mk 13, 32 bedenkt. Denn hier erklärt dann Jesus ausdrücklich, daß er weniger sagt, als er weiß und sagen kann.) Anders ausgedrückt: die faktische eschatologische Verkündigung auch Jesu ist durchaus verstehbar als prospektive Aussage über die Vollendung dessen, was Jesus von sich und seiner Sendung als Gegenwart verkündigt. Denn was Jesus an Eschatologie inhaltlich sagt, geht eigentlich nur in einem einzigen Punkt, der freilich entscheidend und alles umgestaltend ist, über die Eschatologie seiner Zeit hinaus, nämlich darin, daß Er selbst in Person das Heil und das Gericht ist, schon jetzt und unüberholbar und darum eben auch am Ende, das aber im übrigen mit den Vorstellungsschemata der zeitgenössischen Eschatologie ausgesagt wird. — Die Vorhersage Jesu vom Ende Jerusalems ist nochmals eine Frage, die als Frage um ein Wissen von qualitativ innergeschichtlichen und innerweltlichen Ereignissen, auch qualitativ von der Frage um ein Wissen um das absolute Ende von allem unterschieden werden muß. Überdies würde man durchaus die Frage stellen können, ob der Untergang des „Kirchenstaates" Jerusalem nicht für Jesus eine einfache logische Folgerung sein mußte aus der Ablehnung seiner messianischen Sendung für diese sakralpolitische Institution und dieser Untergang darum als solche Folgerung vorhergesagt wurde, zumal man vielleicht doch auch historisch damit rechnen muß, daß einige Formulierungen dieser (echten) Vorhersage in der synoptischen Überlieferung schon unter dem Einfluß der erlebten Erfüllung stehen.

und von der Verwerfung nicht auf derselben Ebene liegen. Zunächst einmal wird von diesem Ansatzpunkt klar, daß die Rede vom doppelten Ausgang der Geschichte hinsichtlich des Einzelnen und der ganzen Menschheit eine Aussage ist, die für uns jetzt nicht überholbar ist. Das will sagen: Weil durch diese Eschatologie unsere Situation in ihren eigenen, ihr jetzt zukommenden Möglichkeiten prospektiver Art beschrieben werden soll und nur dies, und weil für den Menschen als einen Pilger und einen in das Offene und wesentlich Unübersehbare hinein sich in Freiheit Entscheidenden und nur so sich wahrhaft entscheiden Könnenden diese beiden Möglichkeiten existentiell wahrhaft offen bleiben müssen und in aller Wahrheit offen sind, darum muß eine richtige eschatologische Rede sowohl das angemaßte Wissen um eine universelle Apokatastasis wie um das sichere Heil eines Einzelnen vor seinem Tod ausschließen[14] wie auch das sichere Wissen um eine sicher eingetretene Verdammnis[15]. Da aber die Eschatologie

[14] Damit entsteht natürlich ein Problem hinsichtlich der mystischen Erfahrung einer „Befestigung in der Gnade", wie sie in der Hagiographie berichtet wird. Auf dieses Problem kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Nur so viel sei angemerkt: es müßte zunächst gefragt werden, ob diese mystische Heilssicherheit wirklich eine solche zu sein vorgibt, die *absoluta et infallibili certitudine* (D 826), *cui non potest subesse falsum* (D 802) besteht, oder ob es sich doch im theologischen Wesen um eine (wenn auch mystisch verklärte) „Sicherheit" handelt, wie sie der christlichen Hoffnung immer eigen ist. Es müßte weiter gefragt werden, ob der „Tod" als entscheidende Zäsur in der Heilsgeschichte (und somit in der Erkenntnis des eigenen — künftigen oder gegenwärtigen — Heiles) immer notwendig zeitpünktlich zusammenfallen muß mit dem biologischen Ableben. Der Blick auf den in völliger geistiger Umnachtung Verfallenen, der biologisch doch noch weiterlebt, läßt einen an der üblichen Identifikation etwas zweifeln. Bestreitet man diese Identifikation, dann kann man den obigen Satz auf die Unmöglichkeit eines Wissens um das künftige Heil beziehen, die vor dem Tod als heilsgeschichtliche Zäsur liegt und in diesem Sinn den fraglichen Mystiker schon in etwa als heilsgeschichtlich Gestorbenen betrachten, ihm also u. U. ein solches absolutes Wissen zugestehen, ohne daß dadurch der fragliche Satz aufgehoben würde. Wem diese letztere Möglichkeit zu gewagt oder zu gewaltsam erscheint, kann sich durchaus mit der ersten der angedeuteten Auskünfte begnügen. Auch die Mystik einer Heilsgewißheit kann den obigen Satz in seiner Gültigkeit nicht aufheben.

[15] Die möglichen Einwände gegen diesen Satz sind natürlich bekannt. Es darf jedoch wohl die Ansicht vertreten werden: Weder die Lehre der Kirche in der Tradition und im außerordentlichen Lehramt noch die Lehre der Schrift zwingen sicher verbindlich zu der bestimmten Aussage, daß wenigstens einige Menschen wirklich verdammt sind, weder hinsichtlich namentlicher Menschen noch hinsichtlich solcher, die anonym bleiben; vielmehr lassen sich alle eschatologischen Aussagen in Schrift und Kirche (ohne einem künftigen Urteil der Kirche vorzugreifen) lesen als Aussagen darüber, daß die Verdammnis eine echte, für den Pilger unüberholbare Möglichkeit ist. Im gleichen Sinn schreibt J. Loosen (LThK I² 711f): „Daß Menschen verloren gehen können, damit muß eindeutig gerechnet werden. Ob einige und ob wenige oder viele tatsächlich verloren gehen, darüber läßt uns die Offenbarung im ungewissen." Wer meint, mehr zu wissen und durch dieses größere Wissen den Ernst der diesseitigen Lebensentscheidung zu befestigen, macht in Wirklichkeit die Frage existentiell weniger ernsthaft. Er verschiebt sie ja ins Allgemeine. Sie ist aber in Wirklichkeit am ernstesten und brennendsten, wenn sie je für sich jeder stellt, wenn jeder unvertretbar sagt: ich kann verloren gehen. Dann aber muß er diesen Satz in der Sphäre der christlichen Hoffnung sagen: ich kann verloren gehen

von der jetzt geschenkten Gnade her erreicht wird, diese Gnade in Christus aber nicht nur als das Angebot der bloßen Möglichkeit des Heilshandelns, sondern als die — weil von Gott selbst her wirksame — siegreiche bekannt werden muß, darum kann die Kirche und muß die Kirche, unbeschadet der Heilsunsicherheit des noch pilgernden Menschen, von Martyrern und einigen anderen Menschen, die in Christo gestorben sind, das Heil als erreichtes fest aussagen und kann sie sich ein paralleles Wort über die sichere und eingetretene Verdammnis anderer Menschen nicht zusprechen. Die christliche Eschatologie ist also nicht die gleichmäßige Verlängerung einer (eher noch alttestamentlichen als christlichen) Zwei-Wege-Lehre in die zwei Endpunkte dieser zwei Wege hinein, sondern ist zentral nur die Aussage über die siegreiche und die Welt vollendende Gnade Christi, freilich so, daß das Geheimnis Gottes hinsichtlich des einzelnen Menschen als des noch pilgernden darüber verborgen gehalten wird, ob er in diesen sicheren Sieg der Gnade einbezogen ist oder — „ausgelassen" wird. Es wird also grundsätzlich in einer christlichen Eschatologie nur über die eine Prädestination zu reden sein. Und es gibt nur ein Thema in ihr, das um seiner selbst willen gegeben ist: der Sieg der Gnade in der vollendeten Erlösung. Von der möglichen Verdammnis kann nur gesprochen werden, muß allerdings dann auch gesprochen werden, insofern so und nur so dem Menschen verwehrt ist, den sicheren Sieg der Gnade in der Welt als für ihn selbst schon fixen und vorausgenommenen Posten in die Rechnung seiner noch zu wagenden freien Existenz zu stellen. Die katholische Dogmatik hat immer die Lehre von der gleichartigen, doppelten, vorgängigen Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammnis als Häresie verworfen. Sie müßte darüber nachdenken, daß dies auch Konsequenzen für den richtigen Entwurf einer Eschatologie hat, die vielleicht im Buch, aber nicht in der Sache selbst zwei gleichberechtigte und gleichartige Kapitel über Himmel und Hölle hat.

b) Insofern alle eschatologischen Aussagen den einen Menschen in seiner Ganzheit meinen, da diese nicht adäquat in zwei Stücke —

---

und ich hoffe, daß ich gerettet werde. Und wenn dies in der einen unüberbietbaren und unaufhebbaren Doppeltheit die innerste Wahrheit für jeden je für sich ist, warum sollte er über andere mehr wissen, über andere, für die wir doch ebenso sehr hoffen müssen, wie für uns, und deren Geschick uns nicht wirklich gleichgültiger sein kann als unser eigenes? Es wäre falsch, hier das Schicksal der Dämonen geltend zu machen. Denn dann müßte man beweisen, daß ihre und unsere Heilssituation die gleiche und die Verschiedenheit des Wesens für unsere Frage belanglos sei, was doch offenbar unmöglich ist. Damit ist natürlich die Aufgabe der Einzelexegese nicht geleistet, die anhand der einzelnen Texte der Schrift und des Lehramtes zeigen muß, daß die angedeutete Auffassung mit diesen einzelnen Texten vereinbar ist. Diese Arbeit kann hier begreiflicherweise nicht geleistet werden. Aber was oben gesagt wurde, soll gerade die Leitidee dieser Einzelexegese andeuten: die eschatologischen Aussagen sind bei all ihrer plastischen Konkretheit, wenn man auf das Ganze dieser Aussagen und auf die *analogia fidei* sieht, gemeint als anschauliche Perspektive auf eine mögliche Zukunft hin (nicht von ihr zurück), mit der der pilgernde Mensch in der Situation seiner Entscheidung eindeutig und für diesen Äon unüberholbar rechnen muß.

Leib und Seele — aufgeteilt werden kann[16], und insofern eschatologische Aussagen nur die Wiederholung der Aussagen der dogmatischen Anthropologie über den einen gemeinten Menschen, in den Modus der Vollendung transponiert, sind, kann die Eschatologie gar nicht anders als denselben doppelten Dualismus an sich tragen, der bei den anthropologischen Aussagen über den einen Menschen unüberholbar ist: Sie muß allgemeine und individuelle Eschatologie sein, weil der Mensch immer Individuum und Wesen der Gemeinschaft ist, ohne daß das eine in das andere hinein restlos aufgehoben und in einer Aussage allein alles vom Menschen gesagt werden könnte; sie muß vom Menschen als personalem Geist und als leibhaftigem Wesen sprechen und darum von seiner Vollendung als Geistperson und als leibhaftigem Wesen aussagen, ohne daß diese beiden Aussagen auf eine adäquat reduziert und in ihr aufgehoben werden könnten und ohne daß diese beiden Aussagen je einen adäquat vom anderen verschiedenen Gegenstand anvisieren könnten. Eschatologie als die im Tod als Ende der individuellen Geschichte eintretende Vollendung des Einzelnen als einzelner Geistperson und Eschatologie der Vollendung der Menschheit in der Auferstehung des Fleisches als dem Ende der leibhaftigen Geschichte der Welt meinen je in ihrer Weise den ganzen Menschen, können also nicht einfach als zwei Aussagereihen von zwei verschiedenen Dingen je adäquat für sich allein gelesen werden und meinen doch nicht einfach dasselbe, so daß die eine oder die andere Aussagereihe z. B. als zu mythologisch oder als zu philosophisch zugunsten der anderen ausgeschieden werden könnte. Da dieser im Wesen des Menschen begründete irreduktible Dualismus eschatologischer Aussagen schon in der Schrift greifbar ist, er aber auch Möglichkeit, Sinn und Grenzen einer Lehre von einem Zwischenzustand und so auch dessen, was eigentlich mit „Fegfeuer" gemeint ist, verständlich machen könnte (worauf hier nun nicht genauer eingegangen werden

---

[16] Der Mensch besteht zwar „aus Leib und Seele". Aber abgesehen davon, daß man in einer thomistischen Metaphysik, die durchaus legitim ist, sagen müßte: der Mensch besteht aus *materia prima* und *anima* als *unica forma* und *actualitas* dieser *materia prima*, so daß „Leib" die formende Aktualität der „Seele" schon impliziert, also gar kein anderes Stück des Menschen neben der Seele ist, abgesehen davon, daß Leib und Seele, wenn man die *anima-forma-corporis*-Lehre wirklich versteht und ernst nimmt, zwei meta-physische Prinzipien eines einen Seienden sind, nicht zwei Seiende, die je für sich in der Erfahrung angetroffen werden könnten, so ist auf jeden Fall zu sagen, daß jede Aussage über den Leib (als Wirklichkeit des Menschen) eine Aussage über die Seele impliziert und umgekehrt. Wenigstens zunächst die der transzendentalen Bezogenheit jedes „Teiles" auf den andern, die selber nicht verstanden werden kann ohne ein Mitverständnis des Terminus dieser Bezogenheit. Wo man in anthropologischen Aussagen diese Selbstverständlichkeiten nicht dauernd beachtet, faßt man „Seele" und „Leib" als zwei Seiende auf, die erst nachträglich zu einer Einheit zusammentreten, die dann gar nicht mehr wirklich substantiell sein kann, und hat man die philosophische und dogmatische Lehre (so sehr man sie verbal bekennen mag) von der Seele als Form des Leibes, und zwar von ihrem innersten Wesen her und gerade, um Geist zu sein, wieder vergessen.

kann), könnte sich auch von hier zeigen lassen, daß die mit diesen Begriffen des Zwischenzustandes und des Purgatoriums gemeinten Wirklichkeiten und die sich darauf beziehende Dogmenentwicklung biblisch durchaus als legitim erachtet werden müssen.

c) Es ist von unserem Ansatz her sinnlos, einen grundsätzlichen absoluten Gegensatz und Antagonismus zwischen Nah- und Fernerwartung zu konstruieren. Wenn die eigentliche und ursprüngliche Quelle der eschatologischen Aussagen eine antizipierende Reportage des ausständigen Künftigen von diesem selbst her wäre, dann müßte man sich wundern, warum nicht deutlicher gesagt wird, wie groß der physikalisch-zeitliche Abstand zwischen Jetzt und Dann ist, da doch der, der diese antizipierende Reportage macht, wissen muß, wie weit dieses Künftige noch ab- und ausständig ist. Wenn aber Eschatologie die Aussage über die Tendenz der eigenen Heilsgegenwart in eine Zukunft der Vollendung hinein ist, die wesentlich verhüllt ist und sein muß, dann muß sie in *einem* wesentlich „aktualistisch" und so Naherwartung *und* dieses Betroffensein der Gegenwart durch das zukünftige Heil in die Unverfügbarkeit des Ausständigen bergend, also Fernerwartung sein. Und alle eschatologischen Aussagen müssen von dieser hermeneutischen Grundeinsicht her gelesen werden. Wo solche Aussagen nicht auch wirklich „aktualisiert" und existentialisiert werden und so zur richtig verstandenen Naherwartung werden, betrachtet man (ob man es weiß oder nicht) diese Aussagen als ein vorwitziges Dahintergekommensein hinter etwas, was einen eigentlich nichts angeht, weil man doch nichts damit zu tun hat, da es ja, ohne die Gegenwart zu treffen, erst viel später kommt. Und wo man diese Aussagen so existentialistisch „aktualisiert", daß die Zukunft je jetzt sich ganz schon als Gegenwart ereignet, wo die notwendige Aktualisation den Vorblick auf das zeitlich echt Zukünftige verstellt, das doch als solches eine Dimension des Menschen ist, da mythologisiert man den Menschen, weil man an ihm die nüchtern redliche Zeit leugnet, die *auch* zu seinem Heil gehört, man wird zum Gnostiker, weil man durch dieses Wissen schon dahinter gekommen ist und das Eigentliche und Endgültige schon fertig besitzt.

d) Wenn die Grundthese, die hier vertreten wird, die ist, daß *aus* der gegenwärtigen Heilserfahrung die echte (ausstehende) Zukunft in ihrem prospektiven Entwurf für das wirkliche Verständnis unserer eigenen Gegenwart aus dieser erkannt wird, und wenn diese Heilserfahrung als adäquate Quelle der eschatologischen Aussagen der Glaube an die Menschwerdung des Logos, an den Tod und die Auferstehung Christi als der geschichtlichen Ereignisse ist, die die bleibenden, endgültigen und unüberholbaren sind, weil darin Gott selbst sich ganz und darum unüberbietbar der Welt mitgeteilt hat, dann kann auch gesagt werden, daß *Christus* selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist. Was nicht als christologische Aussage verstanden werden und gelesen werden kann, ist auch keine echte eschato-

logische Aussage, sondern Wahrsagerei und Apokalyptik oder eine nicht verstandene Redeweise, die das christologisch Gemeinte nicht sieht, weil es in einer Bild- und Redeweise gesagt wird, die, weil anderswoher entlehnt, vom *terminus a quo* ihrer Herkunft anstatt vom *terminus ad quem* her, nämlich von Christus her gelesen wird, wobei es dann gleichgültig ist, ob solche mißverstandene Texte als christliche Wahrheit akzeptiert oder als Irrtum verworfen werden und mit dieser Verwerfung auch der wirklich gemeinte Sinn solcher Texte verloren geht.

e) Aus der Erfahrung Christi läßt sich mit Zuhilfenahme gewisser formaler Prinzipien der Geschichtstheologie 1. über die Gerichtetheit der Geschichte auf ein endgültiges Ende, 2. über ihren antagonistischen Charakter, 3. über die bleibende Zweideutigkeit des innerzeitlichen Geschichtlichen, 4. über die wachsende Radikalisierung ihrer Mächte, 5. über die Repräsentiertheit der Mächte und Epochen der Heils- und Unheilsgeschichte in konkreten Personen, 6. über die Umfaßtheit der Sünde durch die Gnade Gottes usw.[17] tatsächlich alles ablesen, was wir wirklich in der Eschatologie einer katholischen Dogmatik sachlich aussagen können und auch nur aussagen: daß die Zeit ein Ende haben wird, daß sich auf das Ende hin der Antagonismus zwischen Christus und der Welt verschärft[18], daß die Geschichte im ganzen mit dem definitiven Sieg Gottes in seiner Gnade endet, daß diese Vollendung der Welt, insofern sie eben die unberechenbare Tat des freien Gottes ist, Gericht Gottes heißt, insofern sie die Vollendung der mit Christus schon endgültig siegreich gewordenen Heilswirklichkeit ist, Wiederkunft und Gericht Christi heißt, insofern sie die Vollendung des Einzelnen ist, der nicht einfach aufgeht in seiner Funktion, Moment der Welt zu sein, Partikulärgericht, und insofern die Welt nicht einfach die bloße Summe der individuellen Einzelnen ist, allgemeines Gericht genannt wird, insofern sie die Vollendung der Auferstehung Christi ist, Auferstehung des Fleisches und Verklärung der Welt heißt.

7. These: Mit unserem Grundansatz ist ein grundsätzliches Kriterium gegeben, um in den eschatologischen Aussagen der Schrift und Tradition zu unterscheiden zwischen Aussageweise und Aussageinhalt. Dies ist nicht in dem Sinne gemeint, als ob solch eine Scheidung schlechthin adäquat und eindeutig zwischen

---

[17] Es soll mit dieser Aufzählung von Beispielen solcher formaler Prinzipien der Geschichtstheologie nicht behauptet werden, diese Aufzählung sei vollständig oder biete die zwingende und beste Unterscheidung dieser Prinzipien. Immerhin würden schon bei Anwendung dieser Prinzipien die folgenden Sätze einer katholischen Eschatologie wohl weitgehend verstehbar und ableitbar aus dem materialen Prinzip dieser Eschatologie, das Christus ist. Dabei ist zu beachten: diese formalen Prinzipien lassen sich nicht nur verstehen als Formalisierungen der materialen Einzelaussagen der Eschatologie, sondern lassen sich durchaus schon an der bisher realisierten Heilsgeschichte und ihrer an ihr selbst deutlichen Gerichtetheit auf ein Ende hin ablesen.

[18] Vgl. dazu z. B. den Artikel „Antichrist" (R. Schnackenburg, K. Rahner, H. Tüchle) im LThK I² 634–638.

„Sache" und „Bild" scheiden könnte. Dies ist schon darum nicht möglich, weil eine Aussage über die Sache ohne irgendein Bild überhaupt nicht möglich ist, in diesem Sinn ein „Mythos"[19] immer nur durch einen anderen, nie aber durch eine absolut bildlose Rede ersetzt werden kann, wobei man sich natürlich diesen Sachverhalt nicht so naiv denken darf, als habe man die Sache zunächst einmal ohne Bild gedacht und kleide nun diesen erhabenen Gedanken nachträglich noch ad usum delphini in „Bilder" ein. Der Gedanke ist immer auch Bild, weil es keinen Begriff ohne Vorstellung gibt. Auch nicht bei Thomas von Aquin, für den es keinen Begriff ohne eine *conversio ad phantasma* gibt, also keinen Begriff ohne sein Entäußert- und Verleiblichtsein in die Vorstellung und das Bild, also auch in die Bildrede. Es kann sich also nie darum handeln zu meinen, irgendwo und so bei eschatologischen Aussagen komme man von der bildhaften Aussageweise der Schrift los in einen Bereich, in dem man die Sache unmittelbar in ihrer reinen Objektivität an sich und für sich allein anblicken könne und so alles Bildhafte, alles indirekt Verweisende, alles von vielen Seiten nur zusammen Anzielende hinter sich gelassen habe. Aber wenn mehrere (immer auch bildliche) Aussagen in Beziehung untereinander gebracht werden (wie dies von unserem Grundansatz her zwischen dogmatischer Anthropologie und Christologie einerseits und Eschatologie anderseits möglich und geboten ist), dann wird das Verhältnis zwischen Aussageinhalt und -weise in der einen Aussage gewissermaßen flüssig, das „Analoge" einer solchen Aussage wird spürbar als eine, wenn auch nicht adäquat scheidbare, so doch bewußt werdende Differenz zwischen Aussageweise und -inhalt; der gemeinte Inhalt wird so (wenn auch aufs neue in einer anderen Bildlichkeit formuliert) in anderer Aussageweise als bisher vorstellbar. Man kann dann zwar nicht mit Sicherheit sagen, daß die andere (in etwa z. B. abstraktere, oder unmittelbarer christologische oder formaler

[19] „Mythos" ist hier natürlich in einem ganz weiten (und doch eigentlich sachlich genauen) Sinn gemeint: die Aussage über einen Sachverhalt (der auch ein Ereignis der Vergangenheit oder Zukunft sein kann), in der Vorstellungsschemata und bildliche Elemente verwendet werden, die nicht einfach von dem betr. Sachverhalt abgelesen sind und doch für die *conversio ad phantasma* notwendig sind, ohne die auch der abstrakteste Begriff nach Thomas unmöglich wird. Wenn jemand gegen diese Begriffsbestimmung des „Mythos" einwenden wollte, bei dieser Begriffsbestimmung sei eigentlich jede Aussage über eine nicht schon in ihrer eigenen Phänomenalität vorstellbare Wirklichkeit auch ein „Mythos" (wenn vielleicht auch ein abgekürzter und gewohnter und so gar nicht mehr reflex bemerkter), wenigstens dann, wenn zu dieser Vorstellung nicht nur statische Bildelemente, sondern auch „bewegte", „ereignishafte" verwendet würden (was doch keinen wesentlichen Unterschied mehr ausmache), dann wäre ein so Widersprechender zu fragen, ob ein durchschlagender Grund vorhanden wäre, der es verbieten würde, diesen „Einwand" als berechtigt unbefangen und furchtlos zuzugeben, und wie denn der Widersprechende selbst eine eindeutigere Grenzziehung vornehme zwischen „mythologischer" Rede und einer solchen, die es nicht sein soll, wenn er sich mit Thomas (und Kant) darüber klar bleibt, daß es keinen Begriff ohne Anschauung gibt und die inhaltsreichsten Begriffe darum unvermeidlich auch ohne eine sehr gefüllte Anschauung nicht möglich sind.

anthropologische) Aussage sicher den gemeinten Inhalt der Aussage, deren Übersetzung und Interpretation sie ist, *adäquat* wiedergebe. Und darum bleibt sie immer auf die alte Aussage verwiesen und jede noch so moderne Eschatologie bleibt immer eine rückweisende Interpretation der alten, und nicht eine diese ablösende und bessere Aussage. Aber eine ungefähre Grenze zwischen Aussagemodus und Aussageinhalt läßt sich auf diese Weise doch angeben, wenigstens hinsichtlich der Frage, ob etwas *sicher* und eindeutig als zum Aussage*inhalt* gehörend so bezeichnet werden muß, daß die Bestreitung dieser Aussage als gegen die gemeinsame, kirchliche, auf die Schrift gegründete Glaubensüberzeugung gerichtet bezeichnet werden könnte und müßte und somit eine solche Bestreitung als häretisch verworfen werden könnte. Wo eine Grenze zwischen Aussageinhalt und -modus in einer eschatologischen Aussage der Schrift oder Tradition nicht deutlich gezogen werden kann, darf eine eher restriktive Auslegung einer solchen Aussage nur dann beanstandet werden, wenn nachgewiesen werden kann, daß sie auch eine falsche Restriktion in *den* Aussagen bedeutet, aus denen die eschatologische Aussage ihren Ursprung hat, in den Aussagen der Christologie und dogmatischen Anthropologie.

Alles, was in dieser Stunde gesagt werden konnte, ist nur eine These. Ihr Beweis im strengen Sinn wäre erst noch zu erbringen. Dieser Beweis müßte dadurch geschehen, daß der Dogmatiker in einer strengen kritischen Prüfung auf Grund seiner Quellen und Methoden sich fragen müßte, welche verbindlichen Aussagen eschatologischer Art er machen kann. Er müßte dann untersuchen, ob und wie er diese Aussagen auf einige wenige Grundaussagen reduzieren kann, als deren Entfaltungen und Konsequenzen all das sich zeigt, was die Gesamtheit seiner Eschatologie ausmacht. Dann könnte er fragen, ob sich diese Grundaussage als Aussagen seiner dogmatischen Christologie und Anthropologie erweisen lassen, diese nur transponiert auf den Modus der Vollendung dessen, was sie aussagen. Wenn diese Frage sich bejahen läßt, dann könnte in Anbetracht der Tatsache, daß der Dogmatiker auf Grund seiner Prinzipien die Aussagen der Schrift in seiner dogmatischen Eschatologie schon verwendet und einbegriffen hat, auch gesagt werden, daß die eschatologischen Aussagen auch der *Schrift* gar nicht mehr sind und sein wollen als solche Aussagen der Christologie und Anthropologie auf den Modus der Vollendung hin. Dann aber könnte diese Aussage wiederum in ein grundsätzliches *hermeneutisches* Prinzip umgesetzt werden, das erlaubt, auch dort Aussagen der biblischen und dogmatischen Eschatologie im gleichen Sinn zu lesen, wo es bisher aus dem unmittelbaren Verständnis der betreffenden Sätze für sich allein nicht eindeutig klar war. Da dieser eigentliche Beweis hier nicht mehr erbracht werden kann, so darf mit der Gegenfrage an diejenigen geschlossen werden, die die hier vorgetragene These zu bestreiten geneigt sind, welche aus der Dogmatik als sicher feststehende Aussagen sich denn nicht in diesem Sinne lesen lassen. Ich weiß keine.

DER GLAUBE DES PROPHETEN ISAIAS AN DAS GOTTES-REICH

Von Dr. Oswald Loretz, Innsbruck

(Schluß)

II.

Der Glaube an den Messias

Was der Glaube ist und was wir glauben, das wird erst beim Messiasproblem sichtbar. Isaias fordert den Glauben an eine geheimnisvolle Gestalt der Zukunft, die wir Messias nennen. Das Verständnis des Propheten Isaias hängt entscheidend von der Lösung der Frage nach dem Ursprung der Messiasidee ab. Wann tritt dieser Glaube zum ersten Mal auf und wie hat er sich bis auf Isaias hin entwickelt? Die Entwicklung der Messiasidee hat in den vergangenen Jahrzehnten große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Aus der Fülle der Literatur wollen wir zwei Werke herausnehmen, die einen Einblick in die Problemlage gewähren.

Auf katholischer Seite unterzog L. Dürr[93] die bis dahin vorgelegten Lösungen einer Kritik. Er untersuchte und überprüfte die in den Argumentationen vorgebrachten angeblichen ägyptischen Parallelen zur endzeitlichen Weissagung. Das zur Verfügung stehende Material scheint das Vorhandensein eines bestimmten Themas zu beweisen. Nach der Art des Hofstils wurden die erfolgreichen Herrscher nachträglich als bereits vorausverkündet dargestellt. Um ihre Verdienste zu heben, waren sie die Erretter aus einem großen Unheil, das ihrer Regierungszeit voranging und das sie durch ihr Erscheinen behoben. Von einer wirklichen Weissagung kann aber keine Rede sein. Die Unheilsschilderung ist nur „die schönste Folie des segensreichen Wirkens der Könige"[94]. Die Messiasgestalt, die irgendeine Ähnlichkeit mit der israelitischen hätte, fehlt vollständig.

Die Durchmusterung des eschatologischen Schemas der Unheils-Heilszeit und der Heilandsgestalt im Babylonischen ergibt nicht mehr. Die sumerisch-babylonischen Texte aus 3000 Jahren zeigen dasselbe Schema: Sieg, Ordnung, Friede, Aufrichtung des Zerfallenen sind immer die Kennzeichen der guten Regierung. Eine schlechte Regierung brachte Not und Elend, Unruhen und Verwüstung des Landes. „Wir haben es einfach mit einem rein natürlichen Ausfluß des altorientalischen Königsideals zu tun[95]." Der eigentliche messianische König der Endzeit ist wie im Ägyptischen auch hier nicht zu finden.

In seiner positiven Darlegung der Messiaserwartung sucht Dürr nach dem innerisraelitischen Ursprung der alttestamentlichen

---

[93] L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

[94] Dürr 15.

[95] Dürr 27.

Heilserwartung und versucht, die Heilsgestalt als urisraelitische Volksgut zu beweisen. Als Rückgrat aller Zukunftserwartungen sieht er den Volksglauben an den „Tag Jahwes" an, an dem Gott kommt und für sein Volk eintritt. Von diesem Zentralgedanken aus entwickelten sich logisch-psychologisch und historisch zwei Hoffnungsreihen, einmal, daß Jahwe für sein Volk kommt und der Tag Jahwes deshalb ein Tag des Lichtes und Heiles für Israel ist, und dann: das Heil Israels konnte nur durch die Besiegung der Feinde des Volkes sichergestellt werden; für die Feinde brachte der Tag Jahwes Unheil und Gericht. Jahwes Stellung und die Erwartung des Volkes will Dürr unter dem Königtum Jahwes in seinem Volke zusammenfassen. Die an einen orientalischen König gebundenen Hoffnungen übertrug Israel auf Jahwe.

Jahwe bedeutete Hilfe und Segen für Israel, Sieg und Gericht über die Völker. Beide Hoffnungsreihen gehören deswegen unbedingt zusammen, sie bilden nur „die zwei Seiten einer Münze"[96]. Die außerisraelitische Entstehung des eschatologischen Unheils-Heils-Schemas[97] lehnt Dürr ab; denn der primitive Kern ist die Heilserwartung und die dunkle Unheilsseite für die Völker ist nur ein notwendiges zweitrangiges Korrelat. Erst die Propheten haben das alte Heils-Unheils-Schema zur Unheils-Heils-Erwartung umgestaltet. Den Kern dieser Erwartungen haben wir schon in den altisraelitischen Volksliedern[98].

Wo liegt die letzte Wurzel dieser Hoffnung? Diese sieht Dürr in der Gottesvorstellung Israels: „Und damit sind wir u. E. tatsächlich an der letzten Erklärung des israelitischen Volkstums und der israelitischen Religion und auch der ‚Heilserwartung' angelangt: Die einzigartige Gottesvorstellung Israels ist die tiefste Wurzel der einzigartigen religiösen Erwartung[99]. Seit dem Sinai wirkt das „Zauberwort Jahwe"[100] in dieser Richtung und ruft

---

[96] Dürr 41.

[97] E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 451–455; H. Bonnet, Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 608–609; E. Otto, Handbuch der Orientalistik I, 2, Leiden 1952, 116; C. H. Gordon, Geschichtliche Grundlagen des AT, Einsiedeln 1956, 67. Zum Problem der vielbehandelten Weissagung des Nefesti vgl. S. Hermann, Zur Geschichte und Literatur der 12. ägyptischen Dynastie: Orientalist. Literaturzeitung 53 (1958) 301–309; G. Lanczkowski, Ägyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 70 (1958) 31–38; J. Lindblom, Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus: Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss 77 (1958) 89–104.

[98] Ex 15, 21; Num 10, 35; 23, 21; Ri 5.

[99] Dürr 52; S. Mowinckel, He that cometh, Oxford 1956, 126, urteilt über diese Theorie sehr scharf: Sellin, for instance, thinks that the future hope and the idea of the Messiah go back to the revelation of God to Moses on Sinai. We may, of course, hold this, since everything which came into existence within the Jewish religion is in some way rooted in the character and origin of the mosaic religion itself. But there is no specific historical value in such vague general statements about ‚origins'. It is saying little more than, for example, that such and such a specific species of animal originated in the primitive call: it is undeniable but scientifically worthless.

eine im Laufe der Zeit sich differenzierende Erwartung ins Leben. Zur Zeit der Propheten haben wir die messianischen Erwartungen bereits „als fertiges Volksgut"[101] vor uns.

Wie kann von daher die Erwartung einer Messiasgestalt als folgerichtig dargestellt werden? Wenn, wie Dürr schreibt, die Zentralidee der altisraelitischen Heilshoffnung das „Kommen Jahwes" zur Realisierung seines Segens bei seinem Volke war, dann lag es in derselben Erwartungslinie, daß Jahwe auch einen Mittler seiner Gnade und Kraft und als Einheitspunkt des Gottesvolkes senden werde. Das entspräche altorientalischer Auffassung. Die Tradition bereitete mit den Berichten über die Erwählung der Väter und des Moses diesen Gedanken vor. So mußte sich auch für die Zukunft die Hoffnung auf einen besonderen Bundesmittler und Träger des Segens einstellen. Diese Konsequenz der Gedankenfolge sieht Dürr in den beiden alten Stellen Nm 24, 17 und Gen 49, 10 zum ersten Mal. Der Heilsmittler ist wie die Heilserwartung somit echtes israelitisches religiöses Volksgut. In der näheren Bestimmung des Heilsmittlers folgt Dürr den Ausführungen Mowinckels[102], der auf die überragende religiöse Bedeutung des Königs aufmerksam macht. Die Erwartung entwickelte sich in der Richtung eines fürstlichen Segensträgers; man zieht als Beweis für das hohe Alter dieser Vorstellung Gen 49,10 heran. Dürr denkt an die Zeit der Richter. Das Königtum war den Israeliten von den Nachbarn her bekannt. Der Fürst aus Israel war schon vor David bereits eine geläufige Erscheinung. Nach Dürr ist das „die wichtigste Erkenntnis, die unbedingt festgehalten werden muß"[103]. Die Königsidee wuchs mit dem Glauben an den Tag Jahwes mehr und mehr zusammen. Dazu kam, daß David, der als der große König in der Tradition weiterlebte, das Vorbild des kommenden Heilskönigs wurde, der ein Abbild und großer Sohn Davids sein werde. Die Entwicklung nahm von nun an eine neue Richtung. Der entscheidendste Schritt in der Weiterentwicklung der Messiasidee war vollzogen. Der Messias ist der Sohn Davids und „was nun folgt, ist nunmehr nur ein weiterer Ausbau dieses Zentralgedankens, welcher die ganze Hoffnung trägt"[104]. Die Propheten übernehmen einen fertigen Gedanken. Auf die weiteren Ausführungen Dürrs betreffs des Ausbaus der israelitischen Heilandserwartung und den Einfluß gemeinorientalischer Motive auf die Ausgestaltung des Heilandsbildes in den Einzelzügen kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden.

Dürr erliegt in seiner verdienstvollen wissenschaftlichen Beweisführung der Psychologie. Von dem einen Grundgedanken[105]

[100] Dürr 54.
[101] Dürr 55.
[102] Dürr 60.
[103] Dürr 67.
[104] Dürr 68.
[105] S. Mowinckel, He that cometh 153 n. 2. Sellins und Dürrs Theorie halten dennoch einen wichtigen Grundgedanken fest.

her entwickelt sich das folgende „logisch"[106]. Ging die Geschichte Israels und die dadurch bedingte Entwicklung der Ideen diesen „logisch-psychologischen" Weg, der sich auf dem Papier so geradlinig nachzeichnen läßt? Mindestens Zweifel melden sich gegen diese Methode. Wie vorsichtig mit den Beweisen aus den alten Liedern und Segenssprüchen des Pentateuch umgegangen werden muß, hat W. L. Moran an Gen 49, 10 vorbildlich gezeigt[107]. Aus dem „Fürst, Herrscher" ist über Nacht durch die richtige Worttrennung ein „Tribut für ihn" geworden[108]. Nach Moran bezieht sich der Segensspruch auf David und die *pax Davidica*. David brachte es als erster durch seine militärischen Erfolge in Edom, Moab, Ammon und unter den Aramäern so weit, daß ihm Tribut gebracht wurde. Juda aber lebt in David weiter, dessen Geschichte und Triumph nach der Denkart jener Zeit auch von seinem Vorfahren ausgesagt werden kann[109].

Mowinckel versucht in seinem großen Buch über die Messiasfrage einen anderen Beweisgang[110]. Zuerst bestimmt Mowinckel

---

[106] Vgl. Dürr 61f.

[107] W. L. Moran, Gen 49, 10 and its use in Ez 21, 32: Biblica 39 (1958) 405–416.

[108] Moran 412.

[109] Moran 415–416; vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose (25, 19–50, 26)[2], Göttingen 1958, 371–372; S. Mowinckel, He that cometh 13.

[110] S. Mowinckel, He that cometh, Oxford 1956 (englische Übersetzung des 1951 in Kopenhagen erschienenen Werkes: Han som kommer). Mowinckel ist in seiner Darstellung der Entwicklung der Messiashoffnung zu sehr von den Ansichten Frankforts und der Skandinavischen Schule abhängig. Die Königsvorstellung des alten Orients wird zu linear geschildert. Der Entwicklungsgedanke wird systematisch auf das Material angewendet. Die Entwicklung sollte aber viel mehr aus den historischen Tatsachen erarbeitet als vorausgesetzt werden. Vgl. R. Labat, Journal of Cuneiform Studies (1948) 157–163; F. R. Kraus: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 52 (1953) 230–234. – Kraus lehnt Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (1943) und Frankfort (H. and H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, Chicago 1946) ab. Beide sprechen hinsichtlich der mesopotamischen Geistesart von „primitive mind". Davon kann aber in der hochentwickelten sumerischen Kultur nicht die Rede sein. Gegen den mythenbildenden Denkprozeß, den Frankfort vertritt, ist einzuwenden, daß er diesen Prozeß nicht ganz zutreffend und allzu sehr vereinfachend darstellt. Gegen eine unhistorische Darstellung des Königtums in Mesopotamien ist einzuwenden, daß man nicht nur von einer unwesentlichen Abwandlung einer Grundkonzeption des Königsverständnisses sprechen kann. Die verschiedenen historischen Umbrüche lassen es nicht zu, an ein von Me-silim bis Nabonid einheitliches Königtum zu glauben. „Eine Theorie des Königtums, die für alle Gebiete und Zeiten Mesopotamiens paßt, müßte inhaltlich so reduziert und substanzarm sein, daß sie vielleicht auch noch für ein paar Dutzend anderer Länder und Epochen gelten könnte – oder so global, daß keine Realität ihr jemals entsprochen haben könnte. Die Leugnung oder Verkennung der geschichtlichen Wandlungen des Königtums in Mesopotamien dürfte Ursache oder Folge der Annahme einer fixen, mittels einer Formel in unser Denken übersetzbaren Geistesstruktur seiner Bevölkerung sein, deren ethnische Struktur sich übrigens immer wieder verändert hat. Wenn dem so ist, diskreditiert sie diese Annahme, weil sie den Tatsachen widerspricht"; Mowinckel wird durch zu starke Anlehnung an seine Gewährsmänner der Eigengesetzlichkeit des israelitischen Glaubens und somit seinem Wortcharakter

– dies ist für das Verständnis seines Buches sehr wichtig –, was er unter Messias („der Gesalbte") versteht. Das Wort ist für ihn ein Terminus des späteren Judentums und der Urkirche[111]. Als Messias bezeichnet er eine „eschatologische Figur". Er gehört zur Endzeit und seine Ankunft liegt in der Zukunft. Für Mowinckel ist der Gebrauch des Wortes für die Ideen, die mit altorientalischen Königsvorstellungen verbunden sind, ein Mißbrauch[112]. Aus der vorexilischen Zeit nimmt er nur Is 7, 10–14 und Is 9, 1–6 als messianisch an, jedoch nicht im strengen Sinn; denn sie sprechen vom historischen Königtum und nicht vom Messias[113]. Der Begriff des Königs in der Königsideologie des alten Orients und in der Messiaslehre ist in den Hauptzügen identisch. Dieses Ergebnis seiner Arbeit beweist Mowinckel in dem Vergleich der Aussagen über das Königtum in Mesopotamien, Kanaan einerseits und Ägypten andererseits mit den Berichten der Bibel[114].

Trotz der großen Unterschiede, die die ägyptischen Ansichten von denen Babylons trennen, gibt es gemeinsame Züge. In beiden Ländern fängt die Entwicklung mit dem Begriff des Führers[115] an, der auf besondere Art mit göttlichen Kräften ausgestattet ist. In Ägypten wurde der König ein inkarnierter Gott, in Babylon ist er ein vergöttlichter Mensch, einer, der zwischen den Göttern und Menschen als der Segensvermittler tätig ist. Durch den König kam dem Volk der Segen von oben zu und er hatte im Kult eine wichtige Rolle inne.

In Israel übersteigt der König die Masse des Volkes, da ihn Gott gerufen und mit übernatürlichen Kräften des Geistes ausgestattet hat, damit er das Volk leite. Gott salbte ihn hiezu und gab ihm seinen Geist. Er erfüllt den Willen Gottes und der Herr

nicht gerecht. Damit wird natürlich Wesentliches übersehen. J. Hempel, Alttestamentliche Theologie in protestantischer Sicht heute: Bibliotheca Orientalis 15 (1958) 206–207 schreibt zur Bedeutung des Wortes im AT: „Das Wort hat noch eine weitergreifende Bedeutung. In ihm, vor allem in dem Wort der Selbstpräsentation Gottes: ‚Ich bin Jahwe, dein Gott, der ...' wird ein geschichtlicher Vorgang gedeutet und die mit ihm verbundene göttliche Intention realisierte Wirklichkeit. Der Bund wird Tatsache, indem und weil Gott sich in dieser Weise dem Volke gegenüber im Worte manifestiert. Das gilt auch von dem Worte der Forderung, in dem die Bindung des Volkes an den Bund sich konkret auswirken soll. Noch entscheidender aber für den Bestand und zugleich für seine Zukunft ist das Wort der Verheißung oder der Drohung, in dem Gott, diesmal stets durch den Mittelsmann, den Priester oder den Propheten, das Kommende nicht nur voraussagt, sondern gestaltet. Das Wort und die Tat sind nicht zwei wesensverschiedene Wirkungsweisen Gottes, sondern das Wort ist Tat." Daß Gottes Wort Tat ist, beachtet Mowinckel zu wenig. P. Koschaker, Keilschrift-Recht: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 89 (1935) 1–40, hat gezeigt, daß nur eine streng geschichtliche Betrachtung vor einer entstellenden Darlegung des Keilschrift-Rechtes schützt. Koschakers Ausführungen unterstützen und beleuchten aufs beste das oben von Kraus Gesagte.

[111] Mowinckel 3: an idea characteristic of later Judaism and early Christianity.

[112] Mowinckel 3. 451.

[113] Mowinckel 17. 20.

[114] Mowinckel 21–95.

[115] Mowinckel 31. 55.

segnet durch ihn das Volk. Er vertritt Jahwe vor dem Volk. Als Mensch repräsentiert er vor Gott das Volk, aus dem er genommen wurde. Der Führer einer Gemeinschaft vertritt nach altorientalischer Ansicht in seiner Person die ganze Gemeinschaft. Die Vorfahren leben in ihm weiter. Volk und König sind eins, so daß des Königs Verhalten Glück und Fluch des Volkes bestimmt.

Israel betonte mehr als alle seine Nachbarn das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Der König steht absolut unter Jahwe und alles hängt von Jahwe und seinem Segen ab und des Königs Aufgabe ist, für die Durchsetzung des Gottesrechtes in Israel zu sorgen. Das Bundesgesetz, sein Fluch und Segen, sind für König und Volk maßgebend. Der König hatte deshalb die Pflicht, demütig zu sein und den Bund zu halten. Erfüllt er diese Bedingungen, dann segnet Gott durch ihn das Volk. Israels Auffassung vom Königtum zeigt auf den, der diese Erwartungen erfüllt[116]. Israels Königtum war von Anfang an auf die Zukunft ausgerichtet, aber nie voll realisiert, so daß immer noch etwas erwartet wurde, was keiner der regierenden Könige erfüllte. Sie alle blieben hinter dem speziellen Königsverständnis Israels, das im König den Gesalbten Jahwes sah, zurück. So mußte eines Tages wieder einer kommen, der wie David, das Ideal der Anfangszeit, sein wird.

In dieser Form[117] hatte sich die Meinung von einem kommenden „Gesalbten Jahwes" schon in der frühen Königszeit verbreitet. Älter kann die Idee nicht sein, wird sie doch erst möglich auf Grund der Spannung zwischen Ideal und Realität, aus der der Wunsch nach der Verwirklichung des idealen Königtums entsprang. Dieselbe Hoffnung wurde von den großen Festen wie dem Neujahrsfest und dem Erntefest und dem Krönungsfest belebt[118]. Diese Momente zählt Mowinckel zum Stadium, das dem wahren Messiasglauben vorangeht, denn sie gehören noch dem Stadium der Entwicklung der Königsideologie an. Während der Monarchie verbanden die geistigen Führer in Jerusalem diese Ideen mit dem Hause David, dem Bund und Prophezeiungen galten. Das Glück des Volkes war von nun an von dem Geschick des Hauses David abhängig. Das Weiterbestehen des Königshauses war von lebenswichtiger Notwendigkeit. Die Geburt eines Thronfolgers gehört deshalb im Orient zu den großen Ereignissen für Dynastie und Volk. Bei den großen Festen gaben die Propheten und Priester den Fortbestand der Dynastie zusichernde Verheißungen[119], die in den kräftigsten Farben das Geschehen feierten[120]. Diese Bilder verbleiben in der Gegenwart, zwar mit einem Ausblick in die Zukunft, haben mit dem Messias, einer rein zu-

[116] Mowinckel 95.

[117] Mowinckel 97: as a Vague dream of the possible realisation of an ideal at sometime in the future.

[118] Mowinckel 98.

[119] Vgl. Ps 132; 89; 2 Sam 7.

[120] Is 7, 15; 9, 1–6.

künftigen, eschatologischen Erscheinung, keine Identität. Der Messias ist der Idealkönig, vollständig in die Zukunft übertragen, mit einem bestimmten, einzelnen historischen König nicht mehr identifiziert, sondern mit einem, der eines Tages kommen wird[121]. Wie entstand die messianische Hoffnung im strikten Sinne?

Damit ist die Frage der Eschatologie angeschnitten. Mowinckel unterscheidet zwischen Zukunftshoffnung und Eschatologie. Erstere erwartet eine Wiederherstellung des jüdischen Volkes und ist national beschränkt, während die zweite das Ende der Welt miteinbegreift. Eschatologie baue auf einem dualistischen Geschichtsverständnis auf, das glaubt, die gegenwärtige Ordnung werde mit einem Schlage durch eine neue, die wesentlich anders als die alte ist, ersetzt. Das eschatologische Drama hat universalen, kosmischen Charakter. Dieses Endstadium der Geschichte ist die von Gott gesetzte Erfüllung des Geschichtsplanes.

Gegen Sellin und Gressmann leugnet Mowinckel eine vorprophetische oder prophetische Eschatologie. Die Propheten griffen mit ihrer Predigt in die Gegenwart ein, in der Gott den Beginn seiner Taten bereits setzt und von seinem Volk die rechte Haltung verlangt. Sie sagten die unmittelbare Zukunft und nicht die Endzeit voraus. Sie wissen von einem Weltende, das bevorsteht, nichts[122]. Bevor das Judentum zu einer wahren Eschatologie kam, gewann es eine religiöse Zukunftshoffnung. Einige Züge derselben sind bereits Charakteristiken der Eschatologie. Diese Entwicklung nahm ihren Anfang mit Isaias, der neben dem Unheil eine neue Zukunft voraussagt, denn das Gericht kann Israel nicht ganz vernichten, weil sonst der Bund und der Plan Gottes mit Israel ebenfalls nichtig würde. Nach der Katastrophe von 587 wurde die Hoffnung auf Wiederherstellung ein bleibendes Element der prophetischen Botschaft. Das Gericht war geschehen und die Zeit des Glücks sollte nun eintreten.

Die Hauptthemen der Hoffnung sind die Erwählung Israels, die Ehre des göttlichen Namens und das Ende der Geschichte, auf das Gott als Lenker der Vergangenheit die Geschehnisse hinordnet. Die Züchtigung ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg zum Ziel. Einen großen Schritt nach vorne brachte Deutero-Isaias, der in seinen Gesängen dem Thronbesteigungsfest Jahwes eine zentrale Stelle einräumt. Die fundamentale Idee der Zukunftshoffnung bleibt die Königsherrschaft Jahwes. Bei Deutero-Isaias ist Jahwes Sieg das gerechte Gericht, eine neue Schöpfung und Beginn eines neuen Bundes. Diese erhoffte Wiederaufrichtung Israels ist noch keine eschatologische Hoffnung, obwohl sie sich schon auf sie zubewegt. In Israel entwickelte sich die Eschatologie, weil sie die Frucht des besonderen israelitischen Gottesglaubens ist. Jahwe handelt seinem Volke gegenüber ohne jeden Vergleich. Er führt sein Volk einem Ziele zu, der Erlösung Israels, die sich

---

[121] Mowinckel 123.

[122] Mowinckel 132; vgl. Am 5, 18 und Mowinckels Interpretation hiezu.

zur Erlösung der ganzen Welt ausweitet[123]. Einmal wird Jahwe erscheinen. Der wesentliche Inhalt und das Thema der Zukunftshoffnung und Eschatologie ist der Glaube an den lebendigen Gott, der in dem Vorgang der geschichtlichen Bewegung ein vorherbestimmtes Ende intendiert. Im einzigartigen Gottesbegriff Israels, der Gott als den Herrn der Geschichte erfaßt, wurzelt die Eschatologie[124].

Der Messias herrscht als König in diesem zukünftigen Reich. Die Messiashoffnung kam mit dem Glauben an eine Wiederaufrichtung Israels auf und kann deshalb erst nach dem großen Zusammenbruch entstanden sein. Der Messias verkörpert die kommende eschatologische Realisierung des idealen Königtums. Der kommende König wird ein Nachkomme des berühmten, idealisierten David sein.

An diesem Punkt können wir mit der Darstellung der Ideen Mowinckels abbrechen, da die Bedeutung und der Entwicklungsgang der Messiasidee deutlich geworden sind. Die sich allmählich geschichtlich entwickelnde Messiasidee war nur in Israel möglich, weil nur Israel den Glauben an Gott als den Herrn der Geschichte hatte. Wichtig für unser spezielles Anliegen ist die These Mowinckels, daß von einer prophetischen, vorexilischen Messiashoffnung keine Rede sein kann. Die bisher messianisch verstandenen alten Stellen aus Isaias sind anders zu exegesieren. Isaias jubelt über die Geburt eines Thronfolgers und häuft auf das neugeborene königliche Kind die Titel, die der fürstlichen Bedeutung des Kindes zukamen. Was da gesagt wird, bleibt im Rahmen der Königsideologie des alten Orients und hat mit der Messiasvorstellung wenig zu tun. Eine entscheidende Wichtigkeit mißt Mowinckel in dieser Hinsicht Is 7 zu. Hierin geht er mit der gesamten Exegese der Vergangenheit und Gegenwart einig, mag das Gesamtverständnis dieses Kapitels bei den einzelnen Exegeten auch noch so widersprüchlich sein.

1. Die zentrale Stellung des 7. Kapitels

Das Gespräch auf dem Walkerfeld ist der Schlüssel zur Prophetie des Propheten Isaias. Die übrigen messianischen oder nichtmessianischen Stellen sind nur farbenreichere Auslegungen des dort Gesagten und werden nach der Auslegung von Is 7 ausgewertet[125]. Die sprachlichen Schwierigkeiten des Kapitels 7 werden so verschieden verstanden, daß es gut sein wird, erst den Wort-

[123] Vgl. Is 45, 22f.

[124] Mowinckel 153 n. 2.

[125] Umfassende Literaturangabe bei J. Coppens, La prophetie de la almah: Eph. theol. Lov. 28 (1952) 648 Anm. 2; L'attente du Messie 139 Anm. 1; O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen 1956, 373 Anm. 1; L. G. Rignell, Das Immanuelszeichen: Studia theol. 11 (1958) 99–119; N. K. Gottwald, Immanuel as the prophet's Son: Vetus Test. 8 (1958) 36–47; E. J. Kissane, „Butter and Honey shall he eat": L'Ancien Testament et l'Orient, Löwen 1957, 169.

laut des Stückes folgen zu lassen und dann zu einer eingehenderen Besprechung des Gehaltes überzugehen:

1 Es geschah in den Tagen des Achaz, des Sohnes des Jotam, des Sohnes des Uzzia, des Königs von Juda, da zogen Resin, der König von Aram, und Peqach, der Sohn des Remalja, der König von Israel, gegen Jerusalem heran, um es zu bekriegen, aber sie konnten es nicht kriegen. 2 Als man dem Hause Davids meldete: ‚Aram hat mit Ephraim gemeinsame Sache gemacht'[126], da zitterte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes vor dem Winde zittern. 3 Jahwe aber sprach zu Isaias: Geh doch hinaus, Achaz entgegen, du und dein Sohn Schearjaschub[127], an die Wasserleitung des oberen Teiches, auf die Straße am Walkerfeld, 4 und sage zu ihm: Nimm dich in acht und sei ruhig! Fürchte dich nicht! Dein Herz verzage nicht vor diesen beiden Brandscheitstummeln, vor der Zornesglut[128] Resins und Arams und des Ben-Remalja! 5 Weil Aram mit Ephraim und dem Sohn des Remalja gegen dich Böses plant, indem sie sagen: 6 Wir wollen gegen Juda ziehen und es zerstören[129] und durch Breschenschlagen an uns bringen[130] und den Ben-Tabel[131] zum König darin machen, 7 spricht so der Herr Jahwe:

Nicht soll es bestehen und nicht soll es geschehen! 8 Mag[132] das Haupt von Aaram Damaskus und das Haupt von Damaskus Resin sein[133], 9 und das Haupt von Ephraim Samaria und das Haupt von Samaria der Sohn des Remalja:

Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht! 10 Jahwe redete weiterhin zu Achaz also: 11 Erbitte dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott, tief unten von der Unterwelt oder hoch oben aus der Höhe! 12 Achaz anwortete: ‚Ich will nicht bitten, um Jahwe nicht zu versuchen.' 13 Da sprach er: ‚Höret doch, ihr vom Hause Davids! Ist es euch zu wenig, Männer zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet[134]? Darum wird euch der Herr selbst ein Zeichen geben:

Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und sie wird seinen Namen Immanuel nennen. 15 Dickmilch und Honig wird er essen zu der Zeit, da er das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen weiß[135]. 16 Denn bevor der Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen versteht, wird das Land zur Öde werden, vor dessen Königen dir graut. 17. Jahwe wird über dich, dein Volk und das Haus deines Vaters Tage kommen lassen, wie sie nicht gekommen sind, seitdem Ephraim von Juda abgefallen ist[136].

Wenn für gewöhnlich die erste Sorge der Erklärung der geheimnisvollen *'almah* gilt, dann ist das mehr durch eine traditionelle Exegese denn vom Text her gefordert. M. Junker hat diesen

[126] O. Eißfeldt, Schweizerische Umschau 20 (1950) 23; Revised Standard Version: Syria is in league with Ephraim.

[127] Schearjaschub — Ein Rest bekehrt sich.

[128] Vgl. Kittel, Biblia Hebraica; N. E. Wagner, A note on Isaiah VII, 4: Vetus Test. 8 (1958) 438 liest Kal ptc: „for Rezin and Syria and the son of Remaliah are the choices of anger."

[129] S. Speiser, JBL 72 (1953) XIV, 130.

[130] Köhler, Lexicon in Veteris Testamenti libros 144.

[131] A. Albright, Bull. of the American School of Or. Res. 140 (1955) 34—35; E. Vogt, Biblica 37 (1956) 263—264; A. Alt, Archiv Orientalni 18 (1950) 23.

[132] Th. C. Vriezen, Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes ki: Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 77 (1958) 269.

[133] Die Bemerkung mit den 65 Jahren gehört nicht hierher; G. R. Driver, Glosses in the Hebrew Text: l'Ancien Testament et l'Orient, Löwen 1957, 143.

[134] Beer-Meyer, Hebräische Grammatik II, Berlin 1955, § 102, 2.

[135] Beer-Meyer, § 102, 4a; Lamed temp. 1 Ri 18, 29: und sie rasten, bis das Speiseopfer dargebracht wurde. — A. Vaccari, I Profeti, Florenz 1952, 41: egli si ciberà di panna e di miele quando sappia rigettare il cattivo e scegliere il buono. — Revised Standard Version: When he knows to refuse. — I. Fischer, Das Buch Isaias I, 72: Dickmilch und Honig wird er essen zu der Zeit, da er verstehen wird.

[136] Vgl. Kittel, Biblia Hebraica.

unüberschätzbaren Satz an den rechten Ort verwiesen, wenn er in seiner Analyse der geistigen Situation, in die das Kapitel hineingehört, fordert, die „Jungfrau" als „eine vorläufig noch unauflösbare Chiffre in der Botschaft des Propheten" stehen zu lassen[137]. Das Licht der Erfüllung verdrängt das Dunkel das bis dahin über dem Worte lag. Warum wurde aber Achaz in der bedrängten Lage eine dunkle Prophetie gegeben?

Haben wir eine Prophetie messianischen Charakters vor uns? Wenn der Vorhergesagte das Kind einer gegenwärtigen Frau, der Königin oder einer anderen ist, wird sowieso alles hinfällig, was in die messianische Zukunft wiese. Wenn die probabelste Hypothese wirklich die wäre, die im Emmanuel den vorherverkündeten König Ezechias, den Sohn des Achaz, sieht, dann müßte mit stärkeren Argumenten einsichtig gemacht werden, daß c. 9 und 11 messianische Explikationen von c. 7 sind[138]. Mowinckel[139] frägt zu Beginn seiner Interpretation: Was für eine Frau und was für ein Kind wird hier verkündet? Die Neugierde nach dem „wer" läßt er erst unbeantwortet. Die Betonung liegt auf der Geburt des Kindes und dem Namen desselben. Das Zeichen wolle den Glauben des Achaz festigen und müsse deshalb bald eintreffen. Eine direkte christologische Auslegung stehe außer Diskussion. Gott gibt dem furchtsamen König, der nicht zu bitten wagt, ein Zeichen, das seiner Schwäche Halt gibt. Die junge Frau wird ihrem Kinde einen Namen geben, der dem absoluten Vertrauen Ausdruck verleiht, daß Jahwe sein Volk behüte. „Immanuel — Gott mit uns" war ein gewohnter Ausruf der Tempelliturgie. Es wird verschwiegen, ob das Kind als König herrschen oder das Volk befreien werde. Der Wert des Zeichens liege in der Geburt des Kindes und dem ihm gegebenen Namen. Seine Geburt ist das Unterpfand, daß von nun an Gott mit uns ist. Was kann das für ein Kind sein? Aus der Butter-Honig-Speise darf nur die Zeit der Not, während der ihm in der Wildnis das Leben erhalten wird, erschlossen werden. Über die Natur des Kindes kann auf diesem Wege nichts ausgemacht werden.

Nach einigen Vergleichen mit den ugaritischen Texten, die die Geburt des Thronfolgers bejubeln[140], kommt Mowinckel dazu, in der Frau des Königs Gemahlin zu sehen, die einen Sohn zur

[137] H. Junker, Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas: Vetus Testamentum Suppl. IV (1957) 194.

[138] Auvray-Steinmann: Isaïe, Paris 1951. 46: L'hypothèse la plus probable voit dans l'Emmanuel le futur roi Ezéchias, dont la naissance est annoncée à son père par Isaïe. Mais la solennité de l'oracle laisse pressentir les développements messianiques des chapitres 9 et 11, qui expliciteront le caractère typique de cette naissance: Ezéchias est la figure du Messie définitif (Mt 1, 23). — J. Coppens, Eph. theol. Lov. 34 (1958) 19: Les exégètes catholiques ne sont plus d'accord pour voir dans l'enfant promis dans Is 7, 14, directement le Roi sauveur de l'avenir. Mais même ceux qui rapportent la promesse à Ezéchias concèdent que l'espérance reportée sur ce prince est sous-tendue (wohl: sous-entendue) par une espérance plus générale qu'il continuent à appeler messianique.

[139] Mowinckel 110f.

[140] Mowinckel 116.

Welt bringen wird, der das Ideal des Königs David verwirklichen wird. Da Achaz die Bedingung restlosen Glaubens unerfüllt läßt, wird Ezechias kein idealer König. Das wurde erst in Jesus erfüllt[141].

Von wo hat eine dem Text entsprechende Interpretation des 7. Kapitels auszugehen? Die selbstverständliche Frage ist in diesem Falle mehr denn berechtigt. Weil so vieles angedeutet und unausgesprochen bleibt und doch zum Verständnis unbedingt vonnöten ist, streben die Interpretationen des Prophetenwortes sogleich in diametral gegenüberliegende Richtungen. Ohne die Einordnung in die Gedankenwelt und die politische Situation jenes Zeitpunktes bleibt von der Verkündigung des Propheten nur noch die zugespitzte Frage übrig, ob der Prophet die Geburt Jesu Christi voraussehen konnte oder nicht. Je nach der Einstellung zur jungfräulichen Geburt Jesu Christi fällt dann die Entscheidung für oder gegen die Möglichkeit der Wahrheit einer solchen Weissagung. Die so vorgehen, ziehen das Immanuel-Zeichen in eine Diskussion von Möglichkeiten hinein, die über den wahren Hergang und die mutmaßliche geschichtliche Entwicklung geringen Aufschluß geben. In der Hitze des Gefechtes ist dabei schon um Land gekämpft worden, das es nicht gibt. Die Diskussion bewegt sich dann auf derselben Ebene wie die über die Wahrscheinlichkeit, ob Jona vielleicht doch die drei Tage im Bauch eines wirklichen Fisches war.

Die Not der Stunde und die Bedrohung durch Aram und Ephraim sind klar hervorgehoben, so daß an der Bedrohung des davidischen Hauses kein Zweifel sein kann. Der König steht zwei Feinden gegenüber, die in Jerusalem einen neuen, fremden König einsetzen wollen. Damit ist alles aufs Spiel gesetzt. Das Haus David könnte auch durch ein anderes ersetzt werden, wenn dagegen nicht die Verheißung stünde.

Über das abenteuerliche Unternehmen, das Davidshaus zu stürzen, spricht Gott den lapidaren Satz: „Nicht soll es bestehen, und nicht soll es geschehen!" (Is 7, 7). Das Wort oder der Plan der zwei Könige ist hinfällig. Die Erfüllung des Vorhabens verhindert Gott. Mag auch ganz Aram mit Damaskus und Resin an der Spitze dagegen sein und noch ganz Ephraim mit Samaria und dem Ben-Remalja dazu, das Vorhaben wird scheitern. Der Grund liegt nahe. Ob ein Plan durchführbar ist oder nicht, hängt von der Macht des Planenden ab. Achaz, der begründete Furcht vor der Macht der zwei Gegner hat, schätzt das Gefahrenmoment in seiner Tragweite richtig ein. Nicht umsonst schlug die Nachricht so alarmierend in Jerusalem ein. Aus dem einfachen Grunde, weil Gott seinen Plan dagegen ausführt, müssen die Könige unverrichteter Dinge abziehen. Ihre Machtentfaltung kommt gegen Gottes Macht nicht auf. Syrien und Damaskus sowie Ephraim und Samaria müssen das kleine Jerusalem lassen, wie es war.

---

[141] Mowinckel 118.

Ein Vergleich Jerusalems und des Davidshauses mit Damaskus und Resin, Samaria und dem Sohne des Remalja in dem Sinne, daß Jerusalem eher Hauptstadt bleibe und ein Davidsnachkomme den Thron einnehme, als Damaskus weiterhin die syrische Hauptstadt und Resin sein König bleibe, verbiegt den offenkundigen Gedankengang. Die Begründung, Isaias liebe es, den wichtigen und zentralen Gedanken unausgesprochen zu lassen, ist wenig überzeugend[142]. Der Herr der Geschichte und der Kämpfe verteilt im Kampfe Jerusalems mit den Gegnern Sieg und Niederlage. Die Zahl der Rosse und der Krieger ist eine Nebensächlichkeit. Gott schenkt die Überlegenheit über den Feind[143]. Achaz soll ruhig bleiben. Die furchterregende Kriegsmacht der Feinde täuscht über die wirklichen Kräfteverhältnisse, die vielmehr so gelagert sind, daß der Prophet von „diesen beiden rauchenden Brandscheitstummeln" (Is 7, 4) redet. In diesem Kampf richtet Gott. Seine Entscheidung verkündet er durch das Wort des Propheten.

Der Gang der Geschichte schließt die Tätigkeit des Menschen mit ein. Der Krieg der zwei Könige gegen Achaz ist eigentlich beendigt. Isaias verlangt vom König und dem Volk Glauben. Woran sollen sie glauben? Kaum wird er an den Glauben an die David gegebene Verheißung des ewigen Bestandes der Dynastie denken. Das wäre schwer zu beweisen, denn trotz der Angst, die Volk und König zeigen, haben sie den Mut zur Verteidigung. Das Hilfegesuch an den König von Assur zeigt ferner die ungebrochene Kraft des Willens zum Durchhalten. Isaias fordert vom König und dem Volk eine andere Aktivität. Sie sollen weder an Wasserleitung und Stadtmauern arbeiten, noch sonst etwas tun, im Augenblick verlangt Jahwe von ihnen: „Nimm dich zusammen und sei ruhig! Fürchte dich nicht!" (Is 7, 4). Inmitten der Gefahr war die Aufforderung des Propheten schwer verständlich. Sie ist ein Gotteswort und verlangt deshalb Gehorsam, wenn sie auch momentan der Einsicht verschlossen ist. Dem Beschluß Jahwes, für diesmal Jerusalem zu befreien, entspricht die warnende Aufforderung an die Menschen: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" (Is 7, 9)[144]. Das AT sieht hier den Glauben als „eine Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines äußeren Verhaltens und seines Innenlebens umfaßt"[145].

Die bedeutsamste Weiterbildung und Vertiefung von *h'mjn* stellt nach Weiser der absolute Gebrauch dar, der auf Isaias zurückgeht. Für Isaias trete das Problem der Existenzmöglichkeit, die Frage Glaube und Sein in den Mittelpunkt des Interesses. Die Abgrenzung des Glaubens gegenüber politischen Erwägungen[146],

---

[142] Vaccari 40.

[143] Vgl. Is 31, 1–3.

[144] Das AT umschreibt die extensive und intensive Ausschließlichkeit des Glaubensverhältnisses sonst mit *lbb slm 'm jhwh* = ungeteilt, sich ganz hingebend (vgl. 1 Kg 8, 61; 11, 4; 15, 3; 14; 2 Chr 16, 9) oder *ml' 'hrj jhwh* = treu zu Jahwe halten (vgl. Nm 14, 24; 32, 11; Dt 1, 36; Jos 14, 8) oder *tmjm 'm jhwh* = ganz oder recht sein vor Jahwe (Dt 18, 13; Ps 18, 24).

[145] A. Weiser, Theol. Wörterb. VI (1955) 188.

der Sicherung vor Gefahren[147] und dem Vertrauen auf Menschenmacht[148], zeige neben dem absoluten Gebrauch von *h'mjn*, daß Glaube für Isaias eine besondere Existenzform der an Gott allein gebundenen Menschen bedeute, die als „Heldenkraft" sich auswirkt[149] und das von Gott gesetzte Fundament der Gottesgemeinde bilde[150]. Glaube und Sein sind für Isaias identisch, was positiv heißt: im Glauben selber liegt die besondere Seinsweise und der Bestand des Gottesvolkes. Die Ablegung jeder Angst vor Menschen[151] und das Vertrauen auf Gott[152] und die Einbeziehung der alleinigen Furcht vor Jahwe in das Glaubensverhältnis[153] zeige weiter, daß für Isaias der Glaube die einzig mögliche Existenzform bedeute, die jede andere selbständige Haltung des Menschen oder Bindung an jemand anderen als Gott radikal ausschließt. Extensiv umfaßt der Glaube Jahwes Plan und Wille, der für alles Geschehen und Verstehen allein entscheidend ist. Intensiv ist der Glaube ebenso ausschließlich von Isaias erfaßt worden, da er Glaube und Sein verband. Der Sprachgebrauch hat bei Isaias die Grenzen erreicht; denn er hält alles ausschließlich umgriffen. „Die Bezeichnung als Prophet des Glaubens verdient Jesaia auch vom Gesichtspunkt des Sprachgebrauchs her: Er ist ebenso an der letzten Vertiefung des sprachlichen Gehalts wie an dem Einfluß des Sprachgehalts auf die Weiterentwicklung des Sprachgutes entscheidend mitbeteiligt[154]."

Weiser versteht Is 7, 9 so: das „Bestand haben" ist im Sinne der menschlichen Gesamtexistenz zu verstehen, und zwar nicht als Lohn für den Glauben, so daß der Glaube die Voraussetzung der Existenz wäre. Da das *ki* demonstrativ-explikativ zu erklären ist, ist damit die Identität von Glauben und Bestand ausgesprochen: „im Glauben selber liegt die besondere Seinsweise und der Bestand des Gottesvolkes"[155].

Wenn sie den Glauben ablehnen, verlassen sie das Fundament des Gottesverhältnisses[156]. Wenn sie Jahwe fest anhangen, ist das Weiterleben des Volkes gewährleistet[157]. Der Glaube bestimmt das Gottesverhältnis. Er ist der einzige Gradmesser, ob die Menschen Jerusalems in einer echten Beziehung zu Gott stehen, die sie bewahrt und schützt, oder nicht. Mitverwoben in den Gedanken des Bleibens ist der, daß das gläubige Jerusalem die Stadt ist, wie sie sein soll[158]. Das Wort Gottes, das Isaias zu glauben vor-

[146] Vgl. Is 7, 1.
[147] Vgl. Is 28, 14.
[148] Vgl. Is 30, 15.
[149] Is 30, 15.
[150] Is 28, 16.
[151] Is 7, 1.
[152] Is 30, 15.
[153] Is 8, 13.
[154] Weiser, Theol. Wörterb. VI, 190.
[155] Ebd. 189.
[156] Gen 15, 6; Ps 78, 37.
[157] Vgl. 2 Sam 7, 16.
[158] Is 1, 21. 26.

legt, ist ein sicheres Wort, das die Weiterentwicklung der Politik bestätigen wird. Nehmen der König und Jerusalem den Befehl Gottes an, sind sie die treue Stadt, die weder ein Gericht noch sonst eine Bedrohung ihrer Existenz zu erwarten hat. Die sonstige Verwendung des Stammes *'mn*[159] legt nahe, daß erst an die Echtheit, Wahrhaftigkeit und dann an die daraus hervorgehende Beständigkeit zu denken ist. Am Ja zum Wort Gottes hängt die Entscheidung über den Weiterbestand des echten Gottesvolkes, das glaubt.

Jahwe läßt wiederum den König wissen, er könne von ihm zur Beglaubigung des Gesagten ein Zeichen fordern. Kann Achaz den Befehl Gottes ohne weiteres ablehnen? Der Befehl, ein Zeichen zu erbitten, lautet so deutlich, daß die Ablehnung einem abweisenden Nein gleichkommt. Den Befehl Gottes überhört der König wegen seines Unglaubens. Die Glaubensforderung, die ohne Zweideutigkeit verlangte, der König solle seinen politischen Aktionsplan ändern, stößt bei Achaz auf Widerstand. Achaz handelt dem Befehle Gottes schnurstracks zuwider, so daß es nur verwunderlich ist, wie man dem sonst übel beleumdeten Achaz einen wahren Glauben an Gott andichten kann[160]. Eine Ehrenrettung des Achaz scheitert an diesem Wort Gottes: „Erbitte dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott!" (Is 7, 11). Die Antwort des Propheten liegt in der Richtung der Fortführung des bisherigen Gesprächs. Wenn Gott ein Zeichen geben will, dann hängt er nicht von Achaz ab.

Kann das versprochene Zeichen dem Erweis der Vorhersage dienen, daß die zwei Könige ohne Kriegsglück abziehen werden? Dies scheint ausgeschlossen zu sein, da der König durch seinen Unglauben das dafür von Gott angebotene Zeichen abwies. Der Glaube des Achaz konnte nicht mehr gestärkt werden, weil der König Ungläubigkeit an den Tag gelegt hat. Auch Bestrafung verkündet das neue Zeichen ebensowenig. Denn, wer nicht glaubt, verfällt ohnehin und ohne große Prozedur dem Gericht, das Gott über den Unglauben bringt. Aus dem vorangehenden Gespräch läßt sich über den Charakter des Zeichens nur so viel entnehmen, daß es dem Hause David gegeben wird, also einen Markstein innerhalb der Geschichte des Königshauses und damit des Volkes und der Stadt Jerusalem bilden wird. Aus dem „so bleibet ihr nicht" abzuleiten, Gott wolle die männliche Linie der Thronfolger beseitigen, überspannt den Bogen, denn es genügt, darin eine Ankündigung des Gerichtes zu sehen, das Isaias aber niemals als alles zerstörend angesehen hat.

Das Zeichen Gottes gehört in dieselbe Linie wie das Wort: „Nicht soll es bestehen und nicht soll es geschehen!" (Is 7, 7). In beiden Fällen führt Gott seinen Plan gegen den Willen der Menschen aus. Gottes Pläne können weder die Könige von Damaskus und Samaria noch der König Achaz von Jerusalem hintertreiben.

---

159 Is 1, 21. 26; 8, 2; 22, 23. 25.

160 Mowinckel 111.

Die Politik stößt an Grenzen, wo ihre Machtlosigkeit beginnt. Wie im ersten Falle Gott entschied, gibt es für das neue Zeichen als erklärende Ursache nur eine Entscheidung Gottes. Was Gott dem Propheten offenbart, kann der Bildstruktur nach von den Zeitideen her verständlich gemacht werden[161]. Die Setzung des Zeichens schafft eine neue Situation für das Haus David und Israel. Gott greift ein und schenkt dem Königshause die Geburt eines Erben, dessen Name „Gott mit uns" das Kennzeichen der Zeit sein wird, die mit dem Kinde anbricht. Wenn der geheimnisvolle Knabe das Alter erreicht hat, in dem er das Gute erwählt und das Böse verwirft[162], ist die Zeit paradiesischen Glückes angebrochen. Die Verheißungen des Landes großer Fruchtbarkeit sind in Erfüllung gegangen[163]. Bevor das wahr wird, kommt das Gericht über Damaskus, Samaria und das ungläubige Jerusalem[164].

Beide Gespräche des Propheten Isaias mit Achaz weisen dieselbe Struktur auf. Die Parallelität erleichtert das Verständnis des zweiten, das mehr Probleme aufwirft, da es weiter in die Zukunft ausgreift. Der Aufforderung zu glauben[165] geht das Wort Gottes voraus, das im einen Fall erklärt, was geschehen wird, und im andern durch das Zeichen sich selbst als wahr erweisen will. Der Unglaube zieht sich Gottes Strafe zu[166], die Verwüstung des Landes und Tod vieler Bewohner im Gefolge hat. Im wichtigsten Punkt fügt das zweite Gespräch dem ersten etwas Neues hinzu. Das unumstößliche Vorhaben Gottes, den Bestand der davidischen Dynastie gegen jeden Anschlag der Nachbarkönige zu schützen, erfährt durch die Ankündigung der Geburt eines geheimnisvollen Thronfolgers eine weitere Entfaltung.

Die Zeitangaben des Propheten sind undurchsichtig. Über den Zeitpunkt und den Anbruch der Periode des Glückes weiß er nur so viel zu berichten, daß vorher die Könige verschwinden werden und Achaz mit Jerusalem ebenfalls gezüchtigt sein wird.

Beides Ereignisse und Voraussetzungen, die in Erfüllung gegangen sein müssen, ehe die Regierungszeit des Immanuel anbricht.

2. Die Entfaltung der Messiasweissagung

Eine größere Entfaltung des in der Ankündigung der Geburt des Immanuel Ungesagten bringt die prophetische Botschaft von der Geburt des Retterkönigs[167]. Die Grundzüge werden

---

[161] H. Junker, Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas: Vetus Testamentum Suppl. 4 (1957) 181–196.

[162] Is 7, 15; H. J. Stoebe, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 65 (1953) 201; R. Gordis, The Knowledge of good and evil in the Old Testament and the Quumran Scrolls: JBL 76 (1957) 123–136.

[163] H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament, Trier 1956, 71–83.

[164] Is 7, 16–17. [165] Is 7, 9b, 11. [166] Is 7, 9bβ. 17.

[167] Is 9, 1–6; Mowinckel 109; Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen 1956, 383–384.

mit anderen Farben ausgemalt. Mit der Geburt hört die Zeit der Bedrängnis auf und die Freude jubelt auf, es ist ein Übergang vom Tod zum Leben.

Das Volk, das in Finsternis wandelt, schaut ein großes Licht; über denen, die im Lande der Finsternis wohnen, erstrahlt ein Licht. Du machst reich den Jubel, groß die Freude: man freut sich vor dir, wie man sich freut in der Ernte, wie man jubelt beim Beuteverteilen. Denn sein lastendes Joch, den Stecken auf seinen Schultern und den Stock des Treibers hast du zerbrochen wie am Tage von Midian. Ja, jeder Soldatenstiefel, der polternd einherstiefelt, und (jeder) Mantel, der mit Blut befleckt ist, wird verbrannt, eine Speise des Feuers (Is 9, 1–4)[168].

Die Geburt des Sohnes fällt in der Verkündigung mit dem Regierungsantritt zusammen. Der neue Herrscher folgt seinem Vater David im Amte nach und bringt die Erwartungen, die an den König gestellt werden, zur Erfüllung. Er hat göttliche Kräfte mitbekommen, die ihn eine Regierung führen lassen, die die vorausgegangenen in den Schatten stellt. Diese Zeit bringt die Erfüllung des davidischen Königtums und der Erwartungen Israels.

Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns geschenkt. Auf seinen Schultern ruht die Herrschaft und man nennt seinen Namen: Wunderrat, Gottheld, Ewigvater, Friedensfürst. Groß ist seine Herrschaft und des Friedens kein Ende. Auf dem Throne Davids und über sein Reich (wird er herrschen), indem er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit (Is 9, 5–6).

Die abschließende Bemerkung des Propheten: „Der Eifer Jahwes der Heerscharen wird dies vollbringen" (Is 9, 6), kennzeichnet das Geschaute als absolutes Werk Gottes. Dieser Satz verklammert die hymnisch gefeierte Geburt des Retterkindes mit der ersten Ankündigung der wunderbaren Geburt[169]. Der neugeborene König regiert mit göttlicher Kraft und nach Gottes Willen und durch ihn rettet Gott sein Volk. Von dem „Vollbringen" Gottes hängt die Erfüllung der Einzelheiten des Bildes ab. Inwieweit er göttlich, ewig sein wird, bestimmt Gott. Die Erwartungen erfüllt der Eifer des Herrn, der durch die von ihm gelenkte Verwirklichung des Vorhergesagten die Grenzen und die Ausdehnung des Bildes endgültig auslegt.

Is 11, 1–9 kommt der Prophet nochmals auf den Herrscher aus dem Hause Davids zu sprechen[170]. Das Merkmal des israelitischen Königtums, durch das es von allen anderen Königsauffassungen geschieden war, kommt im Wunderkönig des davidischen Hauses zur vollen Ausprägung[171]. Der Geist Gottes belebt den König. Aus der göttlichen Kraft erfließt dem König und dem Volk die Verbindung mit Jahwe und das daraus folgende Glück. Der Paradiesesfriede macht die Herrlichkeit des davidischen Reiches aus.

---

[168] Vgl. Is 7, 15.
[169] Is 7, 14.
[170] Dürr, Heilandserwartung 113; Mowinckel 161.
[171] Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens 89–93.

Und ein Zweig entspricht Isaias Stumpf, und ein Trieb[172] bricht auf aus seinen Wurzeln; und auf ihm ruht Jahwes Geist: der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist der Erkenntnis und Rittertums, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes. Nicht richtet er nach dem Augenschein, und nicht schlichtet er nach dem Hörensagen. Und er richtet gerecht die Geringen und schlichtet redlich den Stillen im Lande, und schlägt den Tyrannen mit seines Mundes Stab und tötet den Bösen mit seiner Lippen Hauch. Und sein Hüftgurt ist Gerechtigkeit und Treue seiner Lenden Gürtel. Und es gastet der Wolf beim Lamm, und der Pardel ruht beim Böcklein. Und Kalb und Löwe gesellen sich und ein kleiner Knabe führt sie. Und Kuh und Bär befreunden sich, ihre Jungen lagern zusammen. Und der Leu frißt Häcksel wie das Rind, und der Säugling spielt an der Otter Loch, und nach der Höhle der Schlange bewegt ein Entwöhnter seine Hand. Nicht handeln sie böse noch übel auf meinem ganzen heiligen Berge, denn das Land ist voll Erkenntnis Jahwes, wie Wasser das Meer bedeckt (Is 11, 1–9).

Die Prophetie des Isaias bildet in der Entwicklung des Messiasgedankens einen Schritt nach vorne. Ob hier der Begriff Messias auf den Retterkönig angewendet werden darf, hängt von der vorgängigen Definition des Messiasbegriffes ab. Daß die Erfüllung durch den Messias geschah, unterstreicht Mowinckel, der sonst diesen Texten das Prädikat messianisch abspricht[173].

Wie führt Isaias den Glauben an die Bestimmung und Entwicklung des Hauses David weiter? Um dies beantworten zu können, ist ein Vergleich mit der sonstigen Tradition über das Haus David aufschlußreich. Auf einen Hauptfehler der bisherigen Messiasdarstellungen hat A. Alt aufmerksam gemacht. Er beurteilt den Davidsbund folgendermaßen: „Wir stoßen hier (Davidsbund) auf die ebenso einfache wie triebkräftige historische Wurzel der Messiaserwartung, die später zu so großer Höhe erwachsen sollte, denn der Messias ist von Hause aus nichts anderes als der Davidide, der am relativen oder absoluten Ende künftiger Geschichte die Königsreihe seines Geschlechtes abschließt." In einer Fußnote betont Alt nochmals die Bedeutung dieses Bundes: „In den neueren Untersuchungen zur Messiaserwartung ist diesem unentbehrlichen historischen Kristallisationspunkt, den zum Teil aus dem Bereich fremder Königsideale übernommenen Elementen nicht immer die gebührende Beachtung geschenkt worden[174]." Gegen die Übertreibungen der Königstheorien nahm M. Noth gleichfalls Stellung[175]. In Israel wurde das Königtum wegen des späteren Aufkommens immer als etwas Gewordenes, nicht Göttliches verstanden. Die Verbindung Gottes mit dem Königshause Davids war von Anfang an gewollt und die Gottesverheißung war die geschichtliche Basis des Vater-Sohn-Verhältnisses. Die Größe des davidischen Königtums fußt auf der

[172] Dürr, Heilandserwartung 112: Die Termini *zr'* und *šrš* stehen im prägnanten Sinn des Ehrwürdigen, des Legitimen ... Das bedeutet eine Auszeichnung für den Messias. — R. Koch, Geist und Messias, Wien 1950, 72–97.

[173] Mowinckel 102f.

[174] A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (Kleine Schriften II), München 1953, 63–64.

[175] M. Noth, Gott, König, Volk im AT (Gesammelte Studien zum AT), München 1957, 218.

Verheißung, die als geschichtlich echt „angesehen werden muß"[176].

Die Worte Nathans[177] beschließen den bisherigen Weg Davids nach oben und eröffnen den Blick in die Zukunft. David hat einen Höhepunkt seines Lebens mit der Hilfe Gottes erreicht. Die Feinde sind besiegt, die Bauvorhaben des Königs durchgeführt und Jerusalem durch die Überführung der Bundeslade zum kultischen Mittelpunkt erhoben. Die rasche Erhöhung Davids krönt Gott mit der Zusage der ewigen Dauer der Dynastie. Nicht David soll ihm ein Haus bauen, sondern Gott baut dem König ein dauerndes Königshaus. Wir überschreiten noch nicht die Zeitgeschichte, denn es wird nur von der Dynastie Davids gesprochen, die Gott segnet. Der unklare Ausblick in die ewige Dauer der Dynastie ist als abschließendes Wort über den Aufstieg des Königs der Anfang der bangen Frage: Wie soll das geschehen? Vorerst nahm die Familiengeschichte der Davididen den wechselvollen Verlauf des gewöhnlichen Lebens. Das Zaudern Davids, den Nachfolger zu bezeichnen[178], die Demütigung des alten Königs, die ihm als Strafe für seine Sünde vorhergesagt wurde, die Wirren und Ängste, die den Beginn als sehr menschlich und von Gott gehalten aufzeigen, beherrschen in Zukunft die Geschichte der Dynastie. Wie soll Gott aus dieser Familie, die er in Übermaß segnete und die er wegen der Sünden fortwährend züchtigen muß, eine ewige Dynastie werden? Was soll das für einen großen Sinn haben?

Um den Kern der Nathanweissagung legte sich bald die Hoffnung auf den König, der das Ideal des Königs verwirklichen wird. Die Häufung der Aussagen über die Würde und das Reich des Königs aus dem Hause Davids ging nicht unmerklich in eine Hoffnung auf einen einzelnen König über, der die Linie der Nachfolger beendet und in eigener Person für immer fortsetzt. Die Nathanweissagung flieht vor einer Festlegung in dieser Richtung. Die Erwartung des idealen Königs schloß die Möglichkeit ein, daß Jahwe einen König schenkt, der das Ideal erfüllt und dessen Söhne dann auf dem vom Vater vorgezeichneten Wege bleiben. Die Bücher der Schrift bezeugen zur Genüge das schwere Kopfzerbrechen, das Gottes Verheißung den Gläubigen bereitete. Wie das Königshaus sich zeigte, konnte es unmöglich nach dem Herzen Gottes sein. Es riß das Volk mit seiner Schuld von einem Verhängnis ins andere und war fortlaufend in Gefahr unterzugehen.

Das Geschichtswerk der Königsbücher ist zwar erst im babylonischen Exil entstanden[179], zeigt uns aber eine theologische Sehweise der Geschichte des Königshauses, die für Isaias von Interesse

---

[176] M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen 1950, 205.

[177] 2 Sam 7, 1—29; H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Göttingen 1956, 227. 236—238; L. Rost, Die Überlieferungen von der Thronnachfolge Davids, Stuttgart 1926, 47.

[178] G. von Rad, Theologie des AT I, München 1957, 315.

[179] G. von Rad, Theologie I, 333.

ist. Der Einbau zahlreicher Prophezeiungen in den Gang der Darstellung legt den Finger auf das wirksame Wort Gottes, das den Fortgang der Königsgeschichte handgreiflich reguliert[180].

Isaias lichtet das Dunkel der göttlichen Zusage an David ein wenig auf. Er ruft den einen Nachfolger auf dem Throne aus, den niemand an göttlicher Begnadung zu übertreffen vermag. Wie sehr dagegen eingewendet werden kann, der Prophet verbleibe innerhalb der Terminologie der idealen Königsvorstellung des alten Orients, wiegt das Gesamtbild des neuen Königs doch schwerer. Er bringt die große Wende zustande. Mit seiner Herrschaft beginnt zugleich das wunderbare Wirken Jahwes, das mit der Geburt und dem Herrschaftsantritt dieses Davididen zur Ruhe kommt, was den Abschluß der Geschichte anzeigt. Eine *ʿalmah* spricht bei dem großen Ereignis ein Wort mit. Wie das sein wird und wann das Gotteswort Wahrheit wird, schaut der Prophet nicht.

Gegen das Wort des Isaias von dem kommenden Herrscher aus dem Hause David sind die Meinungen hinfällig, die eine Prophezeiung eines sieben Jahrhunderte später eintretenden Ereignisses als sinnlos und ohne Gegenwartsbedeutung erklären. Isaias hat natürlich nicht so weit klar in die Zukunft hineingesehen, wie das der Evangelist Matthäus[181] suggerieren könnte. Er hat noch weniger den Gesichtskreis der Nathanweissagung überschritten und auch den der Königspsalmen nicht. Er zieht innerhalb der gegebenen Traditionen die Gestalt des Königs im Sinne einer Einzelfigur in den Mittelpunkt. Das Haus David besteht in dem einen König seiner Linie weiter. Seine Geburt beendet die Reihe des davidischen Geschlechtes und eröffnet das endgültige, vollendete davidische Reich.

Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung der Prophetie für Achaz ist falsch gestellt. Dem König drohte der Prophet mit Bestrafung[182] und er sagt sie gleich darauf am Ende der Immanuelweissagung nochmals vorher[183]. Als echt prophetisches Wort kommt die Weissagung als Setzung Gottes in die Gegenwart herein, die von dem Zeitpunkt an ein neuer, selbständiger, die Entwicklung steuernder Faktor ist. Sobald das Wort gefallen ist, eilt es der Erfüllung zu, die in nächster Nähe oder in sehr weiter Ferne liegt. Bis zum Eintreten der Erfüllung ruft das Wort zum Glauben an Gott auf, der es gegeben hat und mächtig genug ist, es zu erfüllen. Der Prophet glaubt an Gott, der das Wort vom glorreichen Herrscher geoffenbart hat. Das Werk des großen Königs ist in jeder Hinsicht das Werk Gottes. Eine Verselbständigung des Davididen von Gott weg verneint Isaias von der Wurzel aus. Gott setzt das Zeichen (Is 7, 14), der Eifer Jahwes der Heerscharen vollbringt diesen Plan (Is 9, 6) und der

[180] G. von Rad, Theologie I, 338–339.
[181] Mt 1, 23.
[182] Is 7, 9b.
[183] Is 7, 17.

Geist Jahwes (Is 11, 2) ist die Kraft des Königs. Dieses Werk Gottes ist so ausschließlich das seine, daß es zum direkten Widerpart des nur menschlichen Handelns des Königs und Volkes wird.

Zusammenfassung

Aus dem Ausgeführten geht mit genügender Klarheit die Struktur des Jesaianischen Glaubensbegriffes hervor. Die zwei Angelpunkte bilden die Berufung und das Gespräch mit dem König Achaz[184]. In der Berufung zeichnet Isaias das Bild des heiligen Gottes, der sich ihm offenbarte. Obwohl das Wort „Glaube" in der Berufungsvision fehlt, glaubt Isaias von der Stunde an dem Heiligen Israels. Der Glaube an den, dessen Herrlichkeit die Welt erfüllt, trägt von Anfang den Charakter der Absolutheit an sich. Etwas, das nicht in der Macht Gottes läge, ist undenkbar. Neben ihm hat nichts mehr Platz, da er selbst mittels seiner Herrlichkeit alles erfüllt. Das nimmt der Glaube im Hören an. Er baut auf dem Worte dessen auf, der es sieht oder selbst sagt. Der Glaubende schaut somit mit anderen Augen die Welt an, obwohl er nach außen nicht mehr sehen kann als sein ungläubiger Nebenmann[185]. Wenn der Gott dieses Glaubens das Weltall erfüllt und er der Heilige ist, wird die Glaubensfrage für den Menschen zur Existenzfrage. In der Begegnung mit Gott erfährt der Mensch seine Todesverfallenheit. Der Unglaube verharrt in dieser verlorenen Situation. Der Glaube ist jedoch der Weg zum Leben. Sobald der Mensch die Heiligkeit Gottes durch das Bekenntnis seines Widerspruchs zu ihr anerkennt, greift Gott errettend ein, belebt und sichert den Menschen.

Der Unglaube hat seine besondere Tragik. Der in seiner Sündhaftigkeit stecken bleibende Mensch fällt einer Selbsttäuschung zum Opfer. Er folgt seinen Gedanken und hört und weiß nichts von all dem, was Gott sagt. Dem Unheil, dem er entrinnen will, fällt er geradewegs in die Hände. In der Katastrophe, die der Mensch durch sein unverbesserliches Leben herbeizieht, offenbart sich notgedrungen noch einmal Gottes Herrlichkeit.

Der Sünder lebt seine Welt, seine Ideale und Wünsche und Ängste und endet im Chaos, das er so lange befürchtete. Nach der Berufungsvision tritt der auf Gott Hörende vom Tod zum Leben mit Gott über. Die Gemeinschaft mit ihm schließt Not, Bedrängnis und Kampf mit ein, aber um eines Zieles willen, das

---

[184] Is 28, 16 bringt nichts Neues bei und wird deshalb hier übergangen. Zu den Textschwierigkeiten vgl.: L. Koehler, Theol. Zeitschr. 3 (1947) 390; R. S. Driver, Die Welt des Orients II (1954) 20; J. Lindblom, Der Eckstein in Jes 28, 16: Norsk Teologisk Tidsskrift 56 (1955; Mowinckel-Festschrift) 127: Der Grundstein ist eine Metapher für den Glauben, die Mauern stellen das Recht dar, das Ganze heißt ohne Bild: Jahwe hat eine Schöpfung in Sion, deren Hauptelemente Glaube, Recht und Gerechtigkeit sind; der Bau der Sünde ist ein Trug.

[185] G. Hölscher, Die Propheten, Leipzig 1914, 250.

von Gott realisiert wird[186]. Aus dem geht hervor, daß für Isaias Glauben bedeutet: das Wort Gottes, das der Prophet spricht, annehmen und sich im Leben danach ausrichten[187].

Von dieser grundlegenden Einsicht her sind auch die messianischen Stellen zu verstehen. Dabei geht es nicht so sehr um den Messias als klar vorherverkündete Einzelperson, von der Göttlichkeit und wunderbare Jungfrauengeburt ausgesagt werden. Diese Bildelemente sind entweder vom orientalischen Hintergrund her zu verstehen oder werden erst im Lichte der Erfüllung in ihrer wahren Bedeutung erkennbar. Frappierend wirken diese Stellen durch die wiederholte Heraushebung der Tatsache, daß durch die Geburt des Herrschers, seine Gaben und sein Wirken, Gottes Plan zur Vollendung kommt: „Der Eifer Jahwes der Heerscharen wird dies vollbringen" (Is 9, 6).

Der Erwartete hängt seiner Existenz nach vollkommen von Jahwe ab. Obwohl mit ihm die Entscheidungsstunde anbricht, bleibt seine Figur vom Dunkel des göttlichen Geheimnisses umhüllt. Deshalb verliert die Immanuelweissagung viel von ihrer Schwierigkeit, wenn sie in diesem Rahmen gesehen wird. Sie setzt zugleich Bekanntes voraus und stiftet Neues. Die Klärung des Sinnes der Nathanweissagung im Sinne der Abgrenzung des Weiterbestandes der Dynastie durch einen endgültigen König aus dem Hause David ist in erster Linie als Wort Gottes zu verstehen, das von Gott gesprochen zu den Menschen kommt und von dem Augenblick an machtvoll bis zur Erfüllung weiterwirkt (Is 55, 10—11). Dabei verbleibt natürlich für uns das unaufklärbare Dunkel, warum Gott das Wort hier gesprochen habe. Diese Schwierigkeit ist bei der Immanuelweissagung nicht größer und nicht kleiner als an allen anderen Stellen der Schrift, wo Gott Entscheidendes mitteilt.

Zusammenfassend ist über den Glaubensbegriff des Isaias zu sagen: Glauben heißt Gottes Wort annehmen. Gottes Wort ergeht in eine bestimmte Situation hinein als ein Wort von oben, das dem Menschen aufzeigt, was Gott als der Heilige von ihm im Hinblick auf seinen Plan verlangt. Der Glaube ist absolut und existenzbegründend, das erstere, weil Gott neben sich keine Götzen leidet und alles beherrscht, das letztere, weil Gottes Plan, der die Vollendung Israels herbeiführt, jetzt anfänglich und am Ende des Weltgeschehens allein zur Ausführung gelangt. Die anderen Bestrebungen werden zuschanden. Wer zu diesem Plan Gottes Zuflucht nimmt, gliedert sich dem Beständigen ein: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" (Is 7, 9). Isaias lehrt uns, die Größe des Glaubens von der Absolutheit der göttlichen Heiligkeit und seines Weltplanes her zu sehen. Da sich diese Heiligkeit durch die Offenbarung der Herrlichkeit in der Durch-

[186] H. W. Hertzberg, Prophet und Gott, Gütersloh 1923, 38; I. Fichtner, Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. (1951) 27f.

[187] A. Feuillet, Dict. de la Bible Suppl. VI, 685: foi c'est-à-dire s'abandonner pratiquement à la parole divino-prophétique.

führung des Planes mehr und mehr offenbart, ist der Glaube nie etwas Ruhendes und Abgeschlossenes, obwohl er beschützt. Der Glaube ist nie eine erledigte Angelegenheit. Dies ist der fundamentale Irrtum der Gegner des Propheten. Da der Heilige in der Welt gegenwärtig ist und durch sein Wort, das planvoll die Geschichte lenkt, handelt, hält der Prophet von seinem Glaubensbegriff die Gefahr des bloßen Bezuges auf die aktuelle Situation fern. Das David geschenkte Wort der Verheißung blickt in die Zukunft[188]. Die schrittweise Erfüllung der Nathanweissagung ist zugleich die Verwirklichung des göttlichen Planes. Der Gläubige schließt sich der Zukunft an und weil diese Zukunft in sicherer Hand liegt, geht er ihr hoffnungsvoller entgegen als der Mensch, der auf Selbstsicherung baut. Der Weg des Götzendieners erweckt nach außen den Anschein der Sicherheit und Klugheit und endet im Verderben, während der Glaubende im Vertrauen auf Gott dem Augenschein nach ungeschützt dasteht. Die Hand Gottes führt ihn aber sicher und fest dem Glück des Gottesvolkes zu. Der Glaubende nimmt den in dieser Welt planvoll wirkenden Gott an und gibt sich ihm vertrauensvoll anheim[189].

Wenn Isaias den Glaubensbegriff als so zentral hinstellt und er die Annahme des göttlichen Wortes durch den Menschen in der Zeit umschreibt und definiert, dann hat er eine wichtige Vorarbeit für den zentralen Glaubensbegriff des Neuen Testamentes geleistet[190]. Inwieweit unterscheidet sich sein Glaubensbegriff von dem des Neuen Testamentes? An beiden Orten wird dem Glauben dieselbe entscheidende Rolle zugesprochen. Das Trennende liegt in der einfachen Unterscheidung, daß Isaias den Glauben an Gott und sein Wort fordert, während das Evangelium den Glauben an Jesus Christus verkündet. Wenn Isaias auch bereits vom Kommenden spricht, steht der Glaube an Gottes Wort doch so im Vordergrund, daß der Messias nur als einer begriffen wird, durch den Gott sein Wort zur Tat werden läßt[191].

Isaias hält auf diese Weise den Weg zum Neuen Testament offen, das nicht einen Glauben an Gott und an einen Christus

---

[188] B. Duhm, Israels Propheten, Tübingen 1916, 177f; M. M. Rowley, The nature of Prophecy in the light of recent study: Harvard theol. Rev. 38 (1945) 35–36: Nor do I share the view which has long been all too common that prediction is not a mark of prophecy ... for the prophets were continually predicting the future, though commonly the future is arising out of the present rather than a distant and unrelated future.

[189] R. B. Y. Scott, Isaiah: Interpreter's Bible V (1956) 164: this (Isaiah's) distinctive emphasis and contribution lies in his vivid realisation of the exaltation of God as being an ethical exaltation, and in his discovery of faith as quiet and active confidence in the unseen but conclusive participation of God in the affairs of men.

[190] M. Meinertz, Theologie des NT II, Bonn 1950, 120; J. Bonsirven, Théologie du NT, Paris 1951, 314.

[191] S. Virgulin, La ‚fede' nel Profeta Isaia: Biblica 31 (1950) 357–358, konstruiert etwas zu viel von vorgefaßten Anschauungen aus.

fordert in dem Sinne als ob zwei Glaubensobjekte bestünden[192]. In Christus begegnet Gott den Menschen und seine Rettungstat eröffnet sich ihnen allein auf diesem Wege. Wenn der Sohn wirkt, vollbringt er gehorsam das ihm aufgetragene Werk des Vaters[193]. Der Prophet beschreibt den kommenden König ebenfalls als den Vollstrecker der göttlichen Werke. Trotz aller wesentlichen Übereinstimmung liegen zwischen Isaias und dem NT doch die Jahrhunderte der Reifung des vom Propheten verkündeten Wortes, und der Unterschied zwischen Verheißung und Erfüllung ist hier offenkundig. Die Größe des Propheten besteht in seiner Verkündigung, die Gegenwart und Zukunft umspannt. Das angekündigte Neue greift aber dann, um sich selbst richtig zu charakterisieren, auf das Wort „Glaube" zurück. Die sich Christus anschließen, sind die Gläubigen, deren Leben und Tun im Glauben an Christus wurzelt und aus diesem Glauben heraus besteht. „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" (Is 7, 9) gilt ungeschmälert und noch schärfer im Christentum. Wer den Glauben an Christus abweist, weist Gott ab; wer an ihn glaubt, empfängt ewiges Leben[194].

[192] R. Bultmann, Theol. Wörterb. VI, 218.
[193] C. K. Barrett, St. John, London 1958, 214; C. M. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1958, 327.
[194] C. Spicq, L'Epître aux Hébreux II, Paris 1953, 378–380.

MÖNCHTUM UND KIRCHLICHER DIENST BEI AUGUSTINUS NACH DEM BILDE DES NEUBEKEHRTEN UND DES BISCHOFS

Von Augustinus Wucherer-Huldenfeld O. Praem., Geras

Zieht man das Fazit aus den zahlreichen konvergierenden Untersuchungen über Augustins „geistige Entwicklung", so kann man mit Hans Urs von Balthasar sagen, daß Augustins Bekehrung, sein Eintritt in die Kirche, der „erste, selige Wendepunkt" seiner Existenz war. „Aber noch ein zweiter, weniger deutlich abgrenzbarer Weg blieb zu durchschreiten: von einer bloßen ‚Anerkennung' der katholischen Kirche zur vollen Existenz aus der Kirche selbst. Es ist der Weg von der philosophierenden Jugendzeit zur theologischen Reife, von der spekulierenden, in sich selber ruhenden Privatexistenz zur kündenden, nur für die Kirche lebenden Priester- und Bischofsexistenz"[1]. Das Bild Augustins vom Mönchtum und kirchlichem Dienst kann wohl nur im Zusammenhang dieser geistigen Entwicklung richtig gesehen und eingeschätzt werden, denn entsprechend der Dynamik seiner inneren Entwicklung (in der Zeit nach seiner Bekehrung bis hinein in die Zeit seines bischöflichen Wirkens) haben sich sein inneres Verhältnis wie seine theologische Auffassung über das Mönchtum, über dessen Beziehung zu den Notwendigkeiten der Seelsorge und über die daraus resultierenden Spannungen tiefgehend gewandelt. Dieser Wandel soll hier weniger genetisch dargestellt als durch eine Kontrastierung der Position des Neubekehrten und der des Bischofs aufgewiesen werden. Daß hierbei mehr das Unterscheidende als das Verbindende zutage treten wird, versteht sich bei dieser Arbeitsmethode von selbst. Auch mag hier kurz verwiesen sein auf die für unser Thema einschlägigen und hervorragenden Monographien von A. Zumkeller[2] und F. van der Meer[3], welche die vorliegende Arbeit voraussetzt.

Bei Zumkeller steht der genetische Gesichtspunkt im Vordergrund; die Wandlung in Augustins Mönchsideal wird zwar durchaus gesehen und herausgearbeitet, doch erscheint bei ihm die Unterscheidung des „Mönchischen" (im Sinne eines Phänomens der allgemeinen Religionsgeschichte) und des spezifisch Christlich-Monastischen nirgends als eigene Thematik. Van der Meer stellt die Gestalt Augustins als Seelsorger lebendig inmitten seiner nordafrikanischen Umwelt dar. Das Verhältnis des Mönchtums zu kirchlichem Dienst wird zwar verschiedenemale berührt, doch ist auch in diesem Werk die Unterscheidungsfrage nicht eigens behandelt.

Nun soll versucht werden, zum bereits dort so gründlich Erarbeiteten, wenn auch nur durch einige bescheidene Hinweise, Ergänzendes beizutragen, doch ohne die Absicht, alles Wichtige auch nur zu berühren.

---

[1] H. U. v. Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche², Einsiedeln 1955, S. 11.

[2] Adolar Zumkeller, Das Mönchtum des heiligen Augustinus, Würzburg 1950.

[3] F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger², Köln 1953.

I. DAS UNGENÜGEN IM „MÖNCHISCHEN" ALLEINSEIN

1. Das exklusive Programm der Soliloquia

Der Weg des Neubekehrten hebt an bei der Beschäftigung mit dem eigenen Ich, seiner religiösen Problematik[4]: „Du immer gleicher Gott, mich möchte ich erkennen, dich möchte ich erkennen"[5]. Dieses Erkenntnisstreben ist exklusiv gemeint. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus?* fragt die Ratio. Und Augustinus antwortet: *Nihil omnino*[6]! Mehr als nur methodische Erkenntnisbeschränkung, eine einzigartige Exklusivität in der Liebe zur Erkenntnis, im Streben nach Weisheit, kommt darin zum Ausdruck. *Nihil aliud amo quam Deum et animam*[7]. Liebe und Erkenntnisstreben meinen dieselbe Wirklichkeit und stehen füreinander. Sie entsprechen der Erkenntnis- und Liebenswürdigkeit der göttlichen und der seelischen Wirklichkeit.

Wie ist aber diese Exklusivität genauer zu verstehen? Augustinus fragt sich, ob er etwas anderes außer Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis liebe. *Amasne aliquid praeter tui Deique scientiam?* Und er antwortet: Nach seinem augenblicklichen Empfinden zu urteilen, könne er sagen, er liebe weiter nichts. Doch tatsächlich liebe er außerdem noch seine Freunde, seine Gesundheit und sein Leben[8]. Der Akzent liegt auch hier trotz (oder gerade wegen) des Zugeständnisses der Freundesliebe auf der Liebe zu Gott und zum eigenen Selbst, die in einem einzigen Akt umfaßt werden. Daß sich in diesen Worten unverblümt eine narzissische Ich-Gebundenheit und naive Selbstliebe ausspricht, die noch jenseits des späteren Gegensatzes von *amor sui* und *amor Dei* liegt, muß man selbst bei wohlmeinender Beurteilung der Texte zugeben, auch wenn es wahr bleibt, daß die Gottesliebe den Vorrang hat. Keineswegs können wir jedoch Augustin „auf dem Gipfel seiner religiösen Entwicklung"[9] finden, wenn er nichts als Gott und die Seele lieben und erkennen will. Im Gegenteil, er beschreitet in den „Selbstgesprächen des religiösen Subjekts" einen gefährlichen und fragwürdigen Weg.

Dieser Weg ist aber doch nicht überall mit der gleichen Konsequenz begangen. Oft bleibt in Schwebe, wie weit dieses Erkenntnisstreben sich auf Gott und die eigene Seele exklusiv richtet. Die Worte: *Deum et animam scire cupio*, beziehen als Zusammenfassung der vorausgehenden *oratio* die Mitmenschen nicht positiv ein. Aber schon die folgende Stelle: *nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam*[10] meint kaum mehr exklusiv die eigene

[4] Sol. I, 1, 1 (PL 32, 869): *permultos dies sedulo quaerenti memetipsum* ... – I, 1, 6 (PL 32, 872): *Ad te (Deum) ambio* ...; *oro, ut me penitus ad te convertas* ...; *quaerere te, vindica me ab errore, quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurat.*

[5] *„noverim me, noverim te"*. Sol. II, 1, 1 (PL 32, 885); vgl. I, 8, 15 (PL 32, 877).

[6] Sol. I, 2, 7 (PL 32, 872). – I, 15, 27 (PL 32, 883).

[7] Sol. I, 2, 7 (PL 32, 873).

[8] Sol. I, 9, 16 (PL 32, 877).

[9] Georg Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen, Augsburg 1930 S. 133.

[10] Sol. I, 2, 7 (PL 32, 873).

Seele, wenn aber doch, so korrigiert sich Augustin im Fortgang des Dialogs: *illam vero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu assequi cupio*[11]. Es dürfte nur die allgemeine Wesenserkenntnis der Seele gemeint sein, die aber von besonderer Lebendigkeit sein wird, weil sie in freundschaftlicher Verbundenheit aufgegangen ist. Die Freunde sollen gemeinsam dem einen geistigen Ziel der Selbst- und Gotteserkenntnis dienen[12]. Ja die Liebe zu den Freunden weitet sich hier zur allgemeinen Menschenliebe, oder richtiger gesagt, Seelenliebe aus: Sogar bei einem Räuber liebt Augustinus die vernunftbegabte Seele. Doch scheint dieser Gedanke nur vorübergehend die genannte Exklusivität aufzulockern.

Augustinus hat selbst das Fragwürdige jener Exklusivität empfunden. So scheint die einseitig auf „Gott und die Seele" gerichtete Erkenntnisintention die Wahrheit auszuschließen[13]. Augustinus antwortet darauf: Selbsterkenntnis sei ja die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis und daher primär. Selbsterkenntnis ist so die Grundlage der Philosophie[14]. „Wahrheit" ist aber bloß im Sinne der platonischen Ideenlehre verstanden als ewige intelligible Wahrheit und nicht als das konkrete (geschichtliche) Wahre. Diese Wahrheit wird auf das Fundament der eigenen Subjektivität bezogen, die sich ja nicht selbst genügt, sondern im Sein und Erkennen letzten Endes von Gott her ihren Ursprung hat.

„Gott und die eigene Seele" werden also doch exklusiv verstanden, sofern in diesem Verhältnis das existentielle Fundament für die Sicherung und Vergewisserung der Wahrheit gegeben ist und zugleich auch Norm und Inhalt für die praktische Gestaltung des Lebens. In diesem Sinne bilden „Gott und Seele" den Rahmen, in dem sich die Hauptthemen der verschiedenen frühen Dialoge fast zwanglos einfügen[15].

Es ist somit nicht fromme Rhetorik, sondern (im soeben eingeschränkten Sinne) genau gemeint, wenn Augustinus sagt, sein ganzes Anliegen sei gewiß nichts weiter, als Gott und seine Seele zu erkennen. Das heißt aber, daß die Natur, die gesamte untermenschliche Kreatur ausgeklammert ist; ebenso die gesamte Sozialordnung. So geht Augustins Interesse nicht nur am Mitmenschen, vielmehr sogar am ganzen Menschen, der er selbst ist, vorbei: es konzentriert sich einzig auf den eigenen inneren Menschen *(homo interior)*. Der ganze Mensch scheint ihm eine zu unvollkommene Sache zu sein. Durch den Leib ist der Mensch in der Welt situiert, hat er Anteil an all dem, was nun ausgeklammert

---

[11] Sol. I, 3, 8 (PL 32, 873).

[12] Sol. I, 12, 20 (PL 32, 880).

[13] Sol. I, 15, 28 (PL 32, 884).

[14] Vgl. Franz M. Sledaczek, Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus: Schol. 5 (1930) 329ff.

[15] Vgl. etwa Magnus Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955, S. 57f.

werden soll, wird die Seele in die Mitleidenschaft der Weltübel gezogen[16]. Man darf nicht vergessen, daß Augustin ein Mensch war, der die Übel der Welt stark empfunden und darunter sehr gelitten hat. Von Jugend auf bedrängt ihn das Problem des Übels und beherrscht zeitlebens sein Denken[17]. So wird man kaum fehlgehen, wenn man den weltflüchtigen, akosmischen Zug jener Rückwendung zur geistigen Innerlichkeit aus einem bestimmten Versuch zur Bewältigung des Problems der Weltübel her verständlich zu machen sucht. Tiefenpsychologie und Ideologiekritik wollen ja in der Haltung weltabgewandter Zurückgezogenheit den Typus des „émigré de l'intérieur" aus Entmutigung, Versagen, Enttäuschung oder gar gekränkter Eitelkeit sehen. Eine Welt, die im Argen liegt, die tatsächlich ist, wie sie eigentlich nicht sein sollte, fordert zu Stellungnahme heraus. Eine solche wäre in der defaitistischen Haltung gegeben. Hier bliebe angesichts der unabweisbaren Aufgaben sozialer und politischer Weltgestaltung sowie der praktischen Bewältigung des Alltäglichen nur mehr ein Ausweg offen: die eigenmächtige Flucht in die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins, in die Welt der Ideen, in eine mystische Transzendenz. Gewiß ist nicht viel erklärt, wenn man auf diesen Charakter jener Flucht des Neubekehrten in den „Schoß der Philosophie" hinweist[18]. Doch kann Augustins spätere Haltung kaum richtig gewürdigt werden, wenn diese Gefährdung und Versuchung seines Weges zugunsten eines günstigeren Bildes retuschiert würde.

2. Die mystische Aszese des Philosophen und die christliche Aszese des Bischofs

Augustins Hauptanliegen in Cassiciacum ist eine aszetische Gestaltung des Lebens nach einer „Philosophie" mit mystischer Prätention, also eine besondere Verbindung von Aszese und Mystik. Das Wissen des Weisen um die Welt erschöpft sich darin, daß er „um ihre Eigentlichkeit als Uneigentlichkeit weiß, nämlich um ihre Zeitlichkeit als Hinfälligkeit"[19]. Daraus ergibt sich als sittliche Aufgabe die Befreiung von der Welt des Uneigentlichen und Ungeistigen, der leibhaftigen Sinnlichkeit *(mundus sensibilis)*[20]. Diese ist zugleich Befreiung vom Übel, das ja in der Hinfälligkeit der Zeitlichkeit seine Möglichkeit und Tatsächlichkeit hat. Die Transgression der Sinnenwelt und damit des Übels wird nicht als reine Flucht, als negative Befreiung, sondern als die positive Befreiung zum eigentlichen Sein *(mundus intelligibilis)* hin verstanden. Diese Befreiung vollzieht die philosophierende Existenz

[16] Sol. I, 12, 21 (PL 32, 880f).
[17] Vgl. Friedrich Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes I², Wien 1955, S. 221–286.
[18] Vgl. etwa: ... *nisi me pectoris dolor ventosam professionem abicere et in philosophiae gremium confugere coegisset.* Contra acad. I, 1, 3 (CSEL 63, 5, 18).
[19] Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 102: Wissenschaft und Weisheit im Augustinischen Gedankengefüge.
[20] Sol. I, 14, 24 (PL 33, 882): *penitus esse ista sensibilia fugienda.*

durch die Aszese der Entsinnlichung. Und zwar aus eigener Machtvollkommenheit[21].

Philosophie wird in Cassiciacum wörtlich als Erkenntnis- und Liebesstreben nach Weisheit verstanden[22]. Philosophische Weisheit ist der Inbegriff der Selbst- und Gotteserkenntnis mit mystischer Prätention, d. h. in unmittelbarer und beseligender Schau[23].

Will man überhaupt von einer Mystik Augustins reden, dann läßt sich nicht vermeiden, daß man einen bestimmten Begriff von Mystik mitbringt, der hier, ganz allgemein, wenigstens das menschliche Streben nach einer erfahrungsmäßigen Innewerdung der göttlichen Wirklichkeit in diesem Leben meint — also noch nicht eine spezifisch christliche Mystik, etwa im Sinne von „eingegossener Beschauung". Der geistige Aufstieg Augustins zu Gott, in aktiver Erkenntnisbemühung vollzogen, hat in dem angegebenen Sinne eindeutig mystischen Charakter, sofern er leidenschaftliche Beteiligung und persönlichen Einsatz verrät, lebendigen Erfahrungsvollzug fordert, und sich als Liebesstreben versteht, dem es im Akt herzhafter Berührung und geistigen Genießens um intimste Begegnung mit Gott zu tun ist. Es ist hier nicht nötig, die vielerörterte Frage nach der Eigenart der augustinischen Mystik weiter zu präzisieren[24]. Für unser Thema genügt es, den Zusammenhang von entsinnlichender Aszese und mystischer Schau, von Weltflucht und glücklichem Leben zu erfassen, der den Inhalt der „philosophischen" Lebensführung bildet. Man kann in ihm den Ausdruck einer höchsten und letzten Anwendung des Grundsatzes aller Elevationsdialektik finden, wonach einer, der höhere Lebensbereiche gewinnen will, niedrigere opfern muß. Damit ist auch das Wesen der sogenannten „mystischen Aszese"[25] umschrieben, deren Bemühen es ist, zu einer letzten Gemeinsamkeit mit der Gottheit zu kommen, und zwar durch den Verzicht auf edelste irdische Werte. Doch ist bemerkenswert, wie diese erfahren werden: Nicht sie zu beachten, sondern sie zu verachten,

---

[21] Vgl. Sol., a. a. O., wonach die Hauptforderung des für die Gottes- und Selbsterkenntnis erforderlichen Studienganges hieße, die Sinnenwelt gänzlich zu fliehen. Die Erfüllung dieser Forderung müsse ‚*in mea potestate*' liegen.

[22] De ord. I, 11, 32 (CSEL 63, 143, 15); Contra Acad. II, 3, 7 (CSEL 63, 28, 3).

[23] De ord. II, 18, 47 (CSEL 63, 180, 10): *cuius (philosophiae) duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. prima efficit, ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram. illa nobis dulcior* (sic!), *ista carior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit, prima est illa discentibus, ista iam doctis.* — Contra acad. I, 1, 3 (CSEL 63, 5, 24): *ipsa (philosophia) verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostendere dignatur.*

[24] Zum Problem der Mystik vgl. u. a. M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, S. 256ff. — M. A. Mandouze, Où en est la question de la mystique augustinienne?: Augustinus Magister, Paris 1954, Actes S. 102—168.

[25] Zur philosophisch-theologischen Grundlegung der christlichen Aszese im Unterschied zur mystischen Aszese vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, S. 82ff.

lehrt nach Augustinus die Philosophie[26]. Diese aber verrät dadurch nur, wie minderwertig und übel die Sinnenwelt empfunden wird. So macht der Versuch, auf Kosten der Sinnenwelt zur eigentlichen Welt durchzudringen nicht nur den Eindruck einer autonomen Überkompensation, sondern darüber hinaus noch den einer Trost-Kompensation, wenn darunter die Ausflucht in eine Fiktion verstanden wird. Augustinus selbst hat in späteren Jahren um die Uneigentlichkeit gewußt, mit der er die Welt des Eigentlichen ergreifen wollte. Bekannt ist die Stelle, wo er als Bischof zurückblickt auf die Zeit seiner Bekehrung und auf die Wirkung des Antonius-Lebens: *Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est*[27]. In diesen Worten ist eine bedeutende innere Wandlung ausgesprochen, die sich in Augustins christlichem Bewußtsein vollzogen hat. Sie mag noch etwas verdeutlicht werden.

Augustinus hat in sich die „Flucht in die Einsamkeit" erwogen. Das hieße aber narzissisch sich selber leben *(amor sui)*, um hienieden (wenigstens schon teilweise, aber doch außerhalb des „Wir" der Kirche) in den Selbstgenuß eines glücklichen Daseins zu gelangen, der einem engen Kreis von Auserwählten beschieden sein soll. Und dies alles durch eine widerchristliche Aszese, nämlich auf dem „Weg radikaler Entsinnlichung"[28], der über eine moralische Vervollkommnung des Menschen hinausführt zur Innewerdung des eigenen Geistes und zur unmittelbaren, weltlosen Schau des Göttlichen. Aber auf diese Weise sich selbst zu leben, wäre auch der autonome Versuch, die wesenhafte Passionssituation *(miseria)* des Menschen, die im Tode sich so sehr vollendet, daß Augustin das Leben als Sein zum Tode *(cursus ad mortem)*[29] bestimmt hat, von sich her aufzulösen, um weltlos in die Erfahrung Gottes einzutreten und so zugleich zum heilen, geistigen Ich zu kommen. Augustinus hat diese mystische Prätention allmählich überwunden. Er erkannte, daß die mystische Gottesschau und das glückselige Dasein, aus der göttlichen Weisheit stammend, erst im ewigen Leben gewährt werden[30]. Das aber, worauf es einzig ankomme, sei die Hingabe an Christus *(amor Dei* im Gegensatz zum *amor sui)*. Diese ist untrennbar vom Aufsichnehmen seines Passions- und Todesschicksals und ereignet sich nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, die selbst als Leib Christi Christi Liebeshingabe vollzieht. Hier ist, sachlich gesehen, das

---

[26] *ipsa enim et docet vere, docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit.* Contra Acad. I, 1, 3 (CSEL 63, 5, 22).

[27] Conf. X, 43, 70 (CSEL 33, 279, 14).

[28] Karl Adam, Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus², Darmstadt 1954, S. 19f.

[29] Billicsich, a. a. O., S. 227. – De civ. Dei XIII, 10 (CC 48, 391f).

[30] Retr. II, 4 (CSEL 36, 18f).

Eigenwesen christlicher Aszese entdeckt und der defaitistischen Versuchung einer mystischen Aszese widerstanden[31].

3. Der mönchische Charakter des Jugendideals von Cassiciacum und sein christlicher Horizont

Wenn es zutrifft, daß mystische Aszese sich überall auch dort findet, wo in der Geschichte der Religion das Phänomen des Mönchtums auftritt, wird man sagen können: Durch die Loslösung von der mystischen Aszese und Hinwendung zur christlichen Aszese befand sich Augustinus als Bischof in einem Gegensatz zum Mönchtum der Religionsgeschichte und konnte so nur zum Begründer eines anderen, eben christlichen Mönchtums werden. Umgekehrt aber, mit der vorbehaltlosen Bejahung einer Form der mystischen Aszese befand er sich zur Zeit nach seiner Bekehrung in einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen des Mönchtums. Zur Verdeutlichung dieser Übereinstimmung, aber auch zur Abhebung, sei an einige „mönchische" Verbindungen von Aszese und Mystik erinnert.

Der Bhikkhu, der buddhistische Mönch, will durch maßvolle Aszese Werden und Leben zum Erlöschen bringen, weil alles Leben Leiden sei. Diese Aszese hat eine mystische Intention: Der Mönch sucht „Leuchte und Zuflucht in sich selbst ... und nirgends sonst", um in die Erfahrung der reinen inhaltslosen Geistigkeit einzutreten[32]. Diese kann vom Standpunkt der Gegenstandserkenntnis höchstens negativ umschrieben werden, doch scheint es im ursprünglichen Buddhismus in gar keiner Weise um Erkenntnis zu gehen. Abgesehen von allem anderen, wird schon hier der Abstand der buddhistischen Lösung gegenüber der augustinischen deutlich. Aber es darf wiederum nicht übersehen werden, daß wir im späteren christlich-orientalischen Mönchtum aszetische Bestrebungen finden, die durch Auslöschung des Pathos der Leiblichkeit zur Erfahrung des reinen Geistes hinführen wollen; so z. B. in der evagrianischen Mystik[33], deren kaum zu überschätzen-

[31] Vgl. dazu die Texte 182—194 der Auswahl von Hans Urs von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche², Einsiedeln 1955. Treffend sagt Balthasar: „Aus der dogmatischen Tiefe der Kirchenlehre erfließt die existentielle christliche Lebenslehre. Diese bezeichnet keinen zweiten Neuansatz neben dem ersten. Vielmehr ist die praktische Vollkommenheitslehre wiederum nichts anderes als die dargelebte Kirche. ... Dies und nichts anderes ist das Maß christlicher ‚Vollkommenheit': in der Kirche an der Kirche für die Kirche — wirkend und leidend — ausgekeltert zu werden wie die Traube und Ölfrucht unter der Presse. Darin sieht Augustin den Weg der Heiligen: gekreuzigt zu sein und es immer mehr zu werden an eben jenes Kreuz der Kirche zwischen Buchstabe und Geist, zwischen Spreu und Weizen, zwischen Erde und Himmel" (S. 21f).

[32] Dighanikāya XVI, übers. von R. O. Franke, Göttingen/Leipzig 1913, S. 206f.

[33] Vgl. dazu H. U. von Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus: Zeitschr. für Aszese und Mystik 14 (1939) 39—47. Nach Balthasar steht die Mystik des Evagrius dem Buddhismus wesentlich näher als dem Christentum. Übrigens kann ein gewisser (wenigstens) indirekter Einfluß von Indien

der Einfluß auf die monastische Frömmigkeit der Ostkirche und des Westens (vor allem durch die Vermittlung des Johannes Cassianus) erst in neuerer Zeit erkannt wurde[34].

Eine Verbindung von Aszese und Mystik verwandter Art findet sich im Manichäismus, im Gnostizismus und vor allem auch im Neuplatonismus, der ja an der Wiege der mönchischen Bewegung innerhalb des Christentums entstand und diese tiefgreifend prägte. Im Gegensatz zur buddhistischen Mystik ist hier einmal der intellektualistische Optimismus bemerkenswert; dann aber, und das ist wohl ein Charakteristikum neuplatonischer Aszetik, bereitet diese den Einzelnen durch den Verzicht auf das Leiblich-Sinnenhafte vor zur Selbstüberschreitung des eigenen Geistes auf die Transzendenz des einen Gottes hin. Das ist das Programm Plotins[35]. Und das ist auch das Vorhaben Augustins: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam (= ratiocinantem animam) mutabilem inveneris, transcende te ipsum*[36].

Augustinus gab mit seiner Bekehrung die Bindung an seine Konkubine und an den mächtigen beruflichen Ehrgeiz auf, floh das städtische Massendasein und suchte die nötige Stille, um durch Gott in sich selber Stand zu fassen. Man kann dieses vornehme, philosophierende Verlassen der Welt nicht ohne weiteres schon für ein Leben nach den evangelischen Räten halten, weil es mit aszetischer Lebensführung, Verzicht auf Ehe und Eigentum verbunden war; auch nicht weil die Begegnung mit dem Mönchtum, wie A. Zumkeller nachweisen konnte[37], einen entscheidenden Faktor in der Geschichte seiner Konversion bildete, weil weiter sein Übertritt zum Christentum sogar als Bekehrung zum Mönchtum hin verstanden werden muß, und weil schließlich sein Leben in Cassiciacum einen mönchischen Charakter angenommen hatte. Man kann nämlich nicht präsumieren, daß das Mönchtum, dem

---

(u. a. über den Manichäismus, den Neuplatonismus und die Katechetenschule von Alexandrien) auf das christliche Mönchtum als gesicherte Tatsache gelten. Doch ist ein unmittelbares Einwirken des indischen Mönchtums auf das christliche nur höchstwahrscheinlich und noch nicht eindeutig nachgewiesen. Vgl. Ernst Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Mainz 1951; ferner Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 290f: „Die Parallele (des buddhistischen) mit dem altchristlichen Mönchtum erstreckt sich nicht nur auf die äußeren Lebensformen, sondern auch auf die inneren Motive. Hier wie dort erstrebt der Mönch die völlige Lösung aller Beziehungen zur ‚Welt'. Der christliche wie der buddhistische Mönch sucht durch seine Askese der Nichtigkeit dieses irdischen Lebens zu entrinnen. Allerdings leitet den einen, entsprechend der Nirvânalehre, das Verlangen nach dem Verlöschen des Seins, den andern das Verlangen nach höchstgesteigertem, überirdischem Leben. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß es auch in Indien Richtungen gab, die das Nirvâna als eine positive Seligkeit faßten und damit dem christlichen Mönchtum ziemlich nahe rückten" (S. 291 Anm.).

[34] Vgl. etwa S. Marsili, Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (Studia Anselmiana 5), Roma 1939.

[35] Enn. I, 3, 2ff; VI, 7, 32ff.

[36] De vera rel. 39, 72 (PL 34, 154).

[37] A. a. O., S. 27–39.

Augustinus begegnet ist, in jeder Hinsicht schon ein christliches und daher der Stand der evangelischen Räte oder, vorsichtiger ausgedrückt, ein eben schon völlig verchristlichtes Mönchtum war, solange in diesem Elemente nachweisbar sind, die dem religionsgeschichtlichen Phänomen des Mönchtums oder einer außerchristlichen Aszetik angehören. Augustins Bekehrung zur Kirche steht zu sehr unter der aszetischen Devise Plotins ἄφελε πάντα, „Laß alles hinter dir".

Wenn Augustinus in den Soliloquien seine entschiedene aszetische Haltung und Abkehr von der Welt mit der philosophischen Mystik des Neuplatonismus motiviert, so zeigt dies, sachlich gesehen, daß es ihm einerseits noch nicht um die eigentliche christliche Aszese geht, also um das freie personale Ergreifen der eigenen Passionssituation im Zusammenhang der Nachfolge des Gekreuzigten (etwa im Ertragen der eigenen und fremden Schwächen); andererseits hat er in der Verwirklichung des philosophischen Ideals des Weisen keinen Gegensatz zur Aszese und Mystik des Mönchtums seiner Zeit gesehen. Die Kirche selbst und ihr Mönchtum begegneten ihm mit dem Schleier eines Neuplatonismus bedeckt, den er erst allmählich lüften sollte. Und gerade weil Augustinus den Gegensatz von Christenstum und Neuplatonismus zur Zeit seiner Bekehrung nicht wirklich verspürte, bleibt die moderne Problemstellung nach dem christlichen und nach dem neuplatonischen Anteil in seinen frühen Schriften sinnvoll und ist im Dienste einer systematischen „Unterscheidung des Christlichen" durchaus berechtigt. Wie sollte man zum Beispiel sonst die kaum ausgesprochene, weil selbstverständliche Sicherheit verstehen, mit der man ein Leben nach den Ratschlägen Jesu für unvereinbar hielt mit dem Leben „in der Welt", d. h. im weltlichen Beruf, seinen Ordnungen und Verpflichtungen? Diese Vormeinung setzt ein nicht-christliches Apriori voraus (und das ist ebenso auch in der neuplatonischen Ethik enthalten), das sich bis heute sogar noch gegen die kirchenamtliche Lehre hartnäckig zu behaupten weiß[38].

Augustinus gibt die weltliche Berufsarbeit auf und verläßt die Welt. Doch nicht um sich ausschließlich den Aufgaben des kirchlichen Lebens und Dienstes hinzugeben, sondern um philosophierend das selige Leben in der mystischen Gottesschau zu verkosten: Gott und seine Seele — und nichts weiter! Dieses Programm schließt jedoch nicht einfach die Kirche aus, da diese vielmehr darin bejaht erscheint; aber sie wird doch nur nach Art einer schützenden Hülle angenommen, welche die private Auserwählung zur Gottunmittelbarkeit behütet. Doch muß man mit Nörregaard wohl sagen, daß Augustins Frühschriften eine größere Einwirkung christlicher Gedanken verraten, als die starke Durch-

[38] Vgl. die apostolische Konstitution „Provida Mater": Acta Ap. Sed. 39 (1947) 118, und das Motu Proprio „Primo feliciter": ebd. 40 (1948) 283, wonach ein Leben nach den evangelischen Räten inmitten der Welt total und abstrichlos für durchaus möglich erklärt und empfohlen wird.

setzung mit neuplatonischen Gedanken zuerst ahnen läßt[39]. Das wird übrigens schon daran deutlich, wie es Augustin um Gott und die Seele zu tun ist. Ihm geht es nicht bloß um Erkenntnis, vielmehr geht ihm die Innerlichkeit des Einzelnen auf, nämlich als geistiger Existenzraum der personalen Begegnung von Gott und Mensch, *Deus et anima*, in lebendiger Bezogenheit von Ich und Du, in der Form des geschichtlichen Dialogs. Das menschliche Dasein findet sich erst als es selbst durch seine einzigartige Verbundenheit mit Gott. Im persönlichen Urbezug entfaltet es sich: Ich bin nur von Ihm und durch Ihn. Ich bin, weil Du bist.

Wenn diese Ich-Du-Beziehung auch im protestantischen Glaubensverständnis einseitig weiterentwickelt wurde, nämlich ohne das „Wir" der Kirche, als ob jeder Mensch ganz allein mit dem Gott sei, der uns in Christo erschienen ist, dann kann weder im augustinischen noch im lutherischen Glaubensverständnis die (wenigstens faktische) Herkunft dieses „Personalismus" aus der christlichen Offenbarung ganz übersehen werden. Augustinus geht also mit seinem „christlichen Personalismus" über den Neuplatonismus oder wenigstens die neuplatonisch gefärbte Popularphilosophie seiner Zeit hinaus. Das ist der bleibende Ertrag von Cassiciacum, dessen Christlichkeit erst dann klar hervortritt, wenn Augustinus später sehen wird, daß der Mensch „unmittelbar" mit Gott nur in Christus eins wird, indem er mit der Kirche, mit dem „Herrenleib", eins wird[40]. Augustins früher Personalismus konnte beinahe bruchlos in seine Kirchentheologie eingehen, weil er diesen schon aus einem christlichen Daseinsverständnis der Personalität geschöpft haben muß.

II. DIE WANDLUNG IM FREUNDSCHAFTSIDEAL

4. Das Bild freundschaftlicher Gemeinschaft der theologischen Reifezeit

Augustinus verlangt nach den „Soli-loquien" nichts weiter zu erkennen, als Gott und die (eigene!) Seele. Er ist exklusiv an Einsamkeit mit Gott interessiert. Zugleich ist er durchaus gesellig, hat ein auffallend starkes Bedürfnis nach Zusammenschluß mit anderen, nach geistigem Austausch und seelischer Ergänzung. Er ist nie ohne Freund gewesen und konnte wohl ohne Freunde gar nicht leben. Die Anachoreten bewundert er, und empfindet sie zugleich als unheimliche Gestalten, deren Lebensweise das menschliche Maß übersteigt[41].

---

[39] Jens Nörregaard, Augustins Bekehrung, Tübingen 1923, S. 242.

[40] Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, § 1–6. Ratzinger hat auch den Nachweis erbracht, daß sich die wesentlichen Bausteine von Augustins Kirchentheologie schon in seinen Frühschriften finden, aber eben nur die Bausteine.

[41] De moribus ecclesiae catholicae 31, 67 (PL 32, 1338): *hoc excedit nostram tolerantiam*:

Augustins Freundschaften und sein Bild von der Freundschaft sind nicht immer gleich geblieben[42]. Was bedeutet ihm also die Gemeinschaft der Gleichgesinnten in Cassiciacum, deren Mittelpunkt er bildet, wenn er doch mit Gott allein sein will? Umspannt seine so „reiche, weite Persönlichkeit" einander entgegengesetzte Tendenzen oder ist er eine „gespaltene Persönlichkeit", so daß Spekulation und Lebenspraxis auseinanderfallen? Oder ist das in den Soliloquien Gesagte nicht so genau gemeint? Oder umgekehrt: hat Gemeinschaft für ihn einen anderen Sinn, der mit dieser Einsamkeit verträglich wäre? Das letztere scheint der Fall zu sein. Doch soll die Frage erst genauer beantwortet werden, wenn zur Abhebung das Freundschaftsideal Augustins aus den Schriften, die er als Priester und Bischof verfaßt hat, skizziert worden ist. Dieses ist in wesentlichen Elementen schon in den Frühwerken nachweisbar. In „Contra Academicos" (III, 13) führt Augustin Ciceros klassische Bestimmung der Freundschaft an: Freundschaft sei die Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe[43].

Vom systematischen Standpunkt aus müßte hier bemerkt werden, daß mit *(mutua) benevolentia* das Wesentliche gesagt sein dürfte, denn freundschaftliche Verbundenheit ist dann „vollkommen", wo einer dem anderen in seinem Wesen wohl will, ohne Nebengedanken, ohne es auf Nutzen oder Annehmlichkeit abgesehen zu haben[44]. So gesehen, kann es sehr wohl in wahrer Freundschaft Uneinigkeit, ja sogar Gegnerschaft, geben, etwa über das, was jeweils konkret das Gute für den Freund sei, wenn nur gegenseitig die Freiheit in Treue und Geduld gewahrt bleibt. Wohl führt die *dissensio* der Ansichten und Wünsche zum Zwiespalt *(discordia)*, und dieser zum Bruch *(discidium)*, aber doch nur dann, wenn die Bereitschaft und Hoffnung auf Einigung, die ein wesentliches Moment echten Wohlwollens ist, aufgegeben wird. Das heißt: die *summa consensio* liegt in der Intention der Freundschaft, macht aber nicht einfachhin ihr Wesen aus. Die Freundschaft wird ja auch von der Gegenseite bedroht: der vorschnellen Einigung aus Bequemlichkeit, dem „faulen" Frieden. Freundschaft ist uneigennützig, weil selbstlos. Sie baut auch nicht auf dem Verlangen nach den Annehmlichkeiten des Beisammenseins auf. Daher bleibt sie unversehrt erhalten, wenn um des Guten willen eine Trennung der Freunde notwendig wird. Die Selbstliebe bleibt in ihrem Kreis gefangen. Echte Freundschaft steht im Gegensatz zur Partikularfreundschaft. Sie macht weit, ist fruchtbar, sprengt die Bande des Bösen. So können zum Beispiel Diebe nie wahre Freunde sein. Warum nicht? Weil dann einer

---

[42] Georg Wunderle, a. a. O., S. 133–142; Lesaar, Der heilige Augustinus, München 1930, S. 242–257; F. van der Meer, a. a. O., S. 255–261; V. Nolte, Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, Würzburg 1939; Paul Simon, Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil, Paderborn 1953, S. 25ff. 86ff.

[43] Vgl. Laelius VI, 20: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.*

[44] Vgl. Aristoteles, EN VIII, 1156aff.

wollen müßte, daß der andere mit dem Stehlen aufhöre. Freundschaft geht ja auf die gegenseitige Vervollkommnung im Guten.

Nach dieser Vorbemerkung nun zum Freundschaftsbild Augustins aus der Zeit der Reife. Freundschaft schließt selbstverständlich jede Perfektion im Bösen aus. Im Bösen kann es keine Freunde geben. Niemand kann wahrhaft eines Menschen Freund sein, der nicht im Grunde seines Herzens ein Freund der Wahrheit ist[45]. Freundschaftsdienst wird umsonst geleistet. Weder Nutzen noch Annehmlichkeit kann ein Motiv der Befreundung sein: *non diligit uxorem suam, qui propter dotem illam diligit; non maritum caste diligit, quae propterea diligit, quia aliquid donauit, aut quia multum donauit.* Ja selbstlose Liebe knüpft das Band der Treue in der Notzeit nur noch enger[46]. Zur Liebe gehört ein gewisses Wohlwollen *(benevolentia)*. „Nicht so dürfen wir einen Menschen lieben, wie wir Feinschmecker sagen hören: ich liebe die Krammetsvögel ... Er gibt vor, sie zu lieben, und seine Liebe geht auf Tod und Vernichtung aus. Alles, was wir zum Essen lieben, lieben wir dazu, es aufzuzehren und uns daran zu erquicken. Darf man auch die Menschen so lieben, daß man sie gleichsam aufzehrt? Nein, ein freundschaftliches Wohlwollen ist derart, daß wir zuweilen denen, die wir lieben, etwas schenken. Wie aber, wenn es nichts zu schenken gibt? Das bloße Wohlwollen genügt dann dem Liebenden"[47].

Freundschaftliche Liebe ist auf Einheit, seelische Vereinigung ausgerichtet. „Liebe — was ist sie anders als ein Leben, in dem zwei sich einen oder eins zu sein verlangen"[48]. Schon in der Jugendzeit hatte Augustinus in der freundschaftlichen Verbundenheit das Gefühl, als wären seine Seele und die seines Freundes nur eine Seele gewesen in zwei Leibern[49]. In allem soll Einigkeit bestehen. Aber die Übereinstimmung *(consensio)* in menschlichen Angelegenheiten kann voll und ganz nur bestehen, wenn sie in religiöser Übereinstimmung gegründet ist[50]. So wird es um der Wahrheit willen Uneinigkeit geben können, die aus der Liebe entspringt. Ja freundschaftliches Wohlwollen, dem es um die Vervollkommnung des anderen im Guten zu tun ist, wird unvermeidlich zu Uneinigkeiten führen, dann nämlich, wenn erst Tadel und Zurechtweisung erfolgen müssen, um den Bruder vom Verderben zu bewahren[51].

---

[45] Ep. 155, 1 (CSEL 44, 431, 4): *Nemo enim potest ueraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus ueritatis; quod si gratis non fiat, nullo fieri pacto potest.*

[46] Enarr. in ps. 55, 17, 18 (CC 39, 690).

[47] In Ep. Joh. 8, 5 (PL 35, 2038).

[48] De Trin. 8, 10, 14 (PL 42, 960).

[49] *Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus.* Conf. 4, 6, 11 (CSEL 33, 73, 1).

[50] Vgl. dazu Ep. 258, 2 (CSEL 57, 607, 5): *Ita fit, ut inter quos amicos non est rerum consensio divinarum, nec humanarum esse plena possit ac vera. Necesse est enim, ut aliter, quam oportet, humana aestimet, qui divina contemnit, nec hominem recte diligere noverit, quisquis eum non diligit, qui hominem fecit.*

[51] Vgl. etwa Ep. 210, 2 (CSEL 57, 354f): *Dissensiones autem numquam debent amari. Sed aliquando tamen aut caritate nascuntur aut caritatem probant.* — Vgl. ferner RA (= Regula) VIf; zur Interpretation vgl. die Parallel-

Was ist nun für den Freund das Beste, das zu lieben wäre? Die Einwohnung Gottes. Der Einzelmensch ist Tempel: Inneres umgrenzt und geschützt durch ein Äußeres. Wo Tempel ist, da ist die Nähe des Göttlichen. Der Tempel ist die Wohnung Gottes, der Ort, wo Gott lebt, wirkt und zugänglich ist[52]. Gott wohnt im Inneren des Menschen; ja er ist dem Menschen innerlicher als der Mensch sich selbst[53].

Diese Einwohnung im Herzen ereignet sich durch die Glaubenshingabe. Immer wieder wird dieser paulinische Gedanke von der Christusgegenwart in dem Herzen durch den Glauben abgewandelt[54]. Gott ist allgegenwärtig, nicht parteiisch, nicht aufteilbar. Vor Gott sind alle gleich, nicht aber in der Anteilnahme an ihm. Gott ist in gleicher Weise bei allen. Wer aber hat mehr von Ihm? Nicht, der mehr irdische Güter hat, sondern der mehr Glauben hat[55].

Als einer der ältesten Freunde Augustins endlich Katechumene geworden war, erinnerte ihn Augustin an Ciceros Definition der Freundschaft und stellte fest, daß bis jetzt der Freundschaft das Allerwichtigste fehlte: Ich besaß dich nicht in Christus, jetzt erst habe ich dich ganz. Erst die volle Übereinstimmung im Religiösen trägt die volle Übereinstimmung in den menschlichen Dingen[56]. Gemeint ist nicht so sehr eine Übereinstimmung in Anschauung und Sitten als vielmehr eine seinshafte. Richtiger gesagt: nicht auf subjektive Übereinstimmung im Religiösen, sondern auf das, worin sie übereinstimmen, kommt es an. Was für den Freund letzten Endes gut ist, selbst wenn er es nicht wahrhaben wollte, um das geht es. Denn nur der liebt einen Menschen wahrhaft, der Gott in ihm liebt: entweder weil Er in ihm ist, oder damit Er in ihm sei.

Der Mensch ist erst ganz er selbst, wenn Gott (Christus) in ihm wohnt. Er unterliegt dem Wandel, der Vergänglichkeit und kommt nur in Gott zu seinem heilen Bestand: *In Deo amentur (animae), quia et ipsae mutabiles sunt et (in) illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum quas potes et dic eis: Hunc amemus ...*[57]. Die Liebe richtet sich daher wirklich auf den Menschen, wenn sie Gott in ihm liebt, weil der Mensch durch die Gotteseinwohnung erst ganz das wird, was er sein kann und soll. In der Liebe wird er der Vergänglichkeit entrissen und zur Beständigkeit des Seins gebracht.

Die rechte Liebe geht nicht durch den Menschen „hindurch" auf Gott, so daß sie sich im Grunde am konkreten Menschen

---

stellen nach T. van Bavel, Parallèles, Vocabulaire et Citations Bibliques de la „Regula Sancti Augustini": Augustiniana 9 (1959) 39ff.

[52] J. Ratzinger, a. a. O., S. 36ff.

[53] Vgl. Conf. 3, 6, 11 (CSEL 33, 53, 10).

[54] Vgl. Eph 3, 17. — Exp. ad Gal. 17 (PL 35, 2116); De serm. dom. i. m. 1, 10, 27 (PL 34, 1243); Enarr. in ps. 4, 8, 35 (CC 38, 18); 9, 12, 15 (CC 38, 64); 74, 4, 10 (CC 39, 1026—1027); 108, 32, 22 (CC 40, 1600); 122, 4, 19 (CC 40, 1817) u. ö.

[55] Serm. 47, 16, 30 (PL 38, 316): *Deus omnibus aequaliter adest. Ille apud eum habet loci, qui plus attulerit, non argenti, sed fidei.*

[56] Vgl. Ep. 258 (CSEL 57, 605—610).

[57] Conf. 4, 12, 18 (CSEL 33, 78, 20).

vorbeidrücken würde. Gott wird im Freund nur als der geliebt, der den Menschen so sehr bejaht, daß er zu ihm kommt, Wohnung in ihm nimmt und zu seinem Du wird. Umgekehrt aber ist das Gehen zum wahren Freund kein Verlassen des eigenen Gottesverhältnisses *(Deus et anima)*, vielmehr dessen Aktuierung, wenn Christus in ihm gefunden und geliebt wird. Nur die eigene Einsamkeit in Gott wird aufgegeben, nicht die Nähe Gottes. Ja in der freundschaftlichen Begegnung von Ich und Du ist Gott oft mehr zu finden als im Alleinsein. Diesen Gedanken bringt Augustinus in einem Brief an Hieronymus zum Ausdruck, in Worten, die zu den schönsten zählen, die Augustinus über die Freundschaft geschrieben hat: ... *miror minus nos scire inuicem, quam scimur a coniunctissimis et familiarissimis nostris, in quorum ego caritatem, fateor, facile me totum proicio praesertim fatigatum scandalis saeculi et in ea sine ulla sollicitudine requiesco. Deum quippe illic esse sentio, in quem me securus proicio et in quo securus requiesco. nec in hac mea securitate crastinum illud humanae fragilitatis incertum, de quo superius gemui, omnino formido. cum enim hominem Christiana caritate flagrantem eaque mihi fidelem amicum factum esse sentio, quidquid ei consiliorum meorum cogitationumque committo, non homini committo sed illi, in quo manet, ut talis sit; Deus enim caritas est et, qui manet in caritate, in Deo manet*[58].

In der Freundschaft erhellt sich dem Menschen seine eigene Existenz. Freundschaft ist eine Daseinsnotwendigkeit. Nichts bleibt im menschlichen Bereich dem Menschen freundlich ohne die Liebe eines Menschen[59]. Daher wird selig gepriesen, wer Freundesliebe hat: *Beatus qui amet te (= Deum) et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur*[60]. Die Freundschaft ist nach Augustinus so wesentlich, daß er noch im späten Alter sagen kann: Wer Freunde hat, der bete, daß sie ihm bleiben; wer keine hat, der bete, daß er solche erhalte[61].

Freundesliebe ist nicht auf den engsten Kreis der vertrauten, getreuen und zuverlässigen Freunde zu beschränken: *amicitia non angustis finibus terminanda est; omnes enim, quibus amor et dilectio debetur, amplectitur, quamvis in alios propensius in alios suspensius inclinetur; peruenit autem usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur*[62]. Christliche Freundesliebe ist der Nächstenliebe nicht entgegengesetzt, sondern einfachhin dasselbe wie christliche Liebe, die nur in untrennbarer Einheit von Gottes- und Nächstenliebe möglich ist.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich: Das Wesen wahrer zwischenmenschlicher Freundschaft ist die Gottesfreundschaft. Freund-

---

[58] Ep. 73, 10 (CSEL 34, 276f).

[59] *In quibuslibet rebus humanis nihil est homini amicum sine homine amico.* Ep. 130, 4 (CSEL 44, 44).

[60] Conf. 4, 9, 14 (CSEL 33, 75, 16).

[61] *Ista cum habentur, ut teneantur, cum autem non habentur, ut habeantur, orandum est.* Ep. 130, 13 (CSEL 44, 55).

[62] A. a. O. (S. 54f).

schaftlich verhält sich, wer im anderen und um des anderen willen Christus zu begegnen sucht und ihn bejaht.

Es bliebe nun zu zeigen, wie das Geheimnis jener christlichen Brüderlichkeit, die Augustin im Mönchtum radikal verwirklicht sehen will, aus dieser Freundschaftsauffassung heraus zu verstehen sei. Doch vorerst muß noch die Frage beantwortet werden, was Augustinus in Cassiciacum die Anwesenheit der Freunde bedeutet haben mag, zu einer Zeit, wo die Gedanken, die er mit sich trug, nach „reiner Einsamkeit" verlangten[63].

5. Die Bedeutung der Gemeinschaft in Cassiciacum für das „mönchische" Alleinsein

Ausdrücklich hat sich der Konvertit diese Frage gestellt: *Quaero abs te, cur eos homines, quos diligis, vel vivere vel tecum vivere cupias*[64]. Übrigens schon die Fragestellung verrät, daß eine Antwort jenseits der freundschaftlichen Verbundenheit und Liebe (also nicht im Sinne des späten Augustinus) gesucht wird. Und die Antwort fällt auch dementsprechend aus: *Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus, ita enim facile, cui priori contingit inventio, ceteros eo sine labore perducit*[65]. Aus dem Gesamtzusammenhang heraus interpretiert heißt das: Nicht auf der „Konkordanz" der Gemeinschaft in Gott liegt der Akzent. Es geht um gegenseitige Hilfeleistung, damit jeder seine ureigenste Wahrheit leichter zu finden vermag, nämlich „Gott und seine Seele, sonst nichts". In dieser „Gemeinschaft von Einsamen"[66] bestimmt sich der Wert der mitmenschlichen Beziehungen an dem Beitrag, den sie für die Entdeckung und Bewahrung einer Wahrheit leisten, in der jeder Einzelne sich seiner Innerlichkeit vergewissert, in der Gott allein wie in einem geschlossenen Tempel wohnen darf und sonst nichts. Würde aber die Anwesenheit der Freunde stören, so wäre ihre Abwesenheit wünschenswert. Und daraus die Schlußfolgerung: *Non igitur eorum vel vitam vel praesentiam propter seipsam, sed propter inveniendam sapientiam cupis*[67]. An Klarheit läßt nun diese Antwort nicht mehr viel zu wünschen übrig, aber sie ist (gemessen an Augustins späterer Auffassung der Freundschaft) eine Enttäuschung: auch dann, wenn man weiß, daß es ihm bei der Weisheit nicht bloß um reine Wahrheitsfindung, sondern auch um mystische Frömmigkeit zu tun war, und er seinen Freunden sicher mit echtem Wohlwollen begegnet sein mag.

---

[63] Sol. I, 1, 1 (PL 32, 869): *Nec ista dictari debent; nam solitudinem meram desiderant.*

[64] Sol. I, 12, 20 (PL 32, 880).

[65] Ebd.

[66] Es sei gestattet diese Formulierung zu gebrauchen, die entlehnt ist aus der Sinndeutung des Mönchtums bei L. Bouyer, Vom Geist des Mönchtums, Salzburg 1958, S. 193. Im Zusammenhang: „Es ist zum Beispiel sicherlich nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß das Kloster selbst, wenngleich es eine Gemeinschaft ist, nur eine Gemeinschaft von Einsamen ist, noch mehr: eine Gemeinschaft, die kein anderes Ziel hat, als sich gemeinsam um die Einsamkeit zu bemühen." Oder S. 194: „Wer Mönch sagt, sagt Einsamer."

[67] Sol., a. a. O.

Soziologisch läßt sich sein Bild der Gemeinschaft von Cassiciacum als Vereinigung auf kameradschaftlicher Grundlage bestimmen, der die freundschaftlichen Bindungen untergeordnet waren. In der Kameradschaft sind ja die Menschen durch gemeinsame Anteilnahme an einer Aufgabe, einem Werk, einer Idee gemeinschaftlich verbunden. In je besonderer Weise (Funktion) nehmen sie Anteil an einem gemeinsamen Anliegen, zum Beispiel durch Lehren und Sich-belehren-lassen. Das *primum propter quod* ist eben die Wahrheitsfindung gewesen. Daran haben alle gemeinsam teilgenommen. Dem war das *concorditer vivere* untergeordnet, wenn es auch keinesfalls gefehlt hat[68]. Es kann eine Gemeinschaft das Ziel haben, sich gemeinsam um die je eigene „Einsamkeit mit Gott" zu bemühen. Damit wäre eine Lösung des eingangs gestellten Problemes gewonnen mit dem Ergebnis: Gesellige Natur und Beschäftigung mit der „religiösen Problematik" des eigenen Ich schließen sich in der besonderen Gemeinschaftsform der Kameradschaft nicht aus.

6. Wahre Freundschaft als Grundlage des christlichen Mönchtums

Die Wandlung in der inneren Haltung Augustins, die allmähliche Abwendung von der Beschäftigung mit sich selbst und die Hinwendung zur immer tiefer erkannten und gelebten Kirche, kommt auch in seiner Einstellung zum Mönchtum zum Ausdruck. Aber nicht so sehr in der Stellungnahme zu den mönchischen Institutionen als solchen, sondern vielmehr im Bilde vom Beisammensein der Freunde erscheint die Veränderung. Dieses bildet ja den Untergrund der monastischen Lebensweise.

Der mönchische Charakter, den Augustins Lebensweise in Cassiciacum angenommen hatte, zeigte sich vor allem in der gemeinsamen aszetischen Bemühung um die geistige Höhe: Aszese und Mystik auf der gemeinsamen Basis kameradschaftlicher Verbundenheit. Fast möchte man aber im nüchternen Hervortreten einer Zweckbestimmung der Freundschaft jenseits ihrer selbst eine verschämte Verhaltenheit seiner für freundschaftliche Sympathien so empfänglichen Wesensart erkennen. Aber schon früher

---

[68] Je inniger die Freundschaft, desto inniger ist die erarbeitete Weisheit allen gemeinsam; Sol. I, 13, 22 (PL 32, 881). Vgl. auch Paul Simon, Aurelius Augustinus, Paderborn 1953, S. 86ff: Kann man Freunde haben, wenn man den Weg einer mystischen Aszese geht, „wenn man auf alles verzichtet? ... Augustinus stellt sich diese Frage schon in Cassiciacum und beantwortet sie: ‚Liebst du nicht deine Freunde ?, so fragt ihn die Vernunft. Wie kann ich sie nicht lieben, da ich die Seele liebe?' " (Sol. I, 2, 7; PL 32, 872). Die Freundesliebe ist also notwendig mit der Liebe zur Seele, zum Geist verbunden, und deshalb will er auch bei der Schätzung des intellektuellen Lebens seine Freunde in dem Maße lieben, wie sie Gebrauch von ihrer intellektuellen Begabung machen. Er sieht es deshalb auch als Pflicht an, immer und überall Freunde zu werben: „In jeder Lebenslage aber, an jedem Ort, zu jeder Zeit sollen die Jünglinge sich Freunde erwerben oder zu erwerben trachten." Vgl. De ord. II, 8, 25 (CSEL 63, 165, 2).

ist jene Freundschaft, von der Guardini sagt, sie sei „wohl die große Herzenserfahrung" in Augustins Leben gewesen[69], in kameradschaftlicher Verbundenheit erwacht: „Ich hatte einen Freund gewonnen; mir überaus lieb durch die Gemeinschaft geistiger Arbeit ... (Die Freundschaft) war uns (ein) überaus süßer (Trank), über der Glut gleichgerichteter geistiger Arbeit bereitet"[70].

Diese natürliche Freundschaft des herangereiften Jünglings war aber noch nicht *vera amicitia*, die Gott zwischen solchen fügt, die einander in der Liebe des Heiligen Geistes anhangen[71]. Und auch in Cassiciacum ist von wahrer Freundschaft dieser Art nicht viel zu finden. Welch ein Schritt ist daher getan, wenn Augustinus als Bischof in seiner Regel sagt: *Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite, et honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis*[72]! Damit ist nichts Geringeres gefordert, als daß die *vera amicitia* Grundlage des christlichen Mönchtums sei.

„Ehrt in euch gegenseitig Gott." Im Einzelnen ist, wenn er gut lebt, Gott gegenwärtig. *In interiore homine habitat Christus.* Diese Präsenz Gottes ist erfahrbar[73]. Sie macht den Menschen ehrwürdig, liebenswürdig, freundlich gesinnt, und begründet so die Forderung nach Ehrung, brüderlicher Liebe, freundschaftlichem Wohlwollen. Ehren ist die Antwort auf eine Gottesbegegnung, auf das Geheimnis der Gottesgegenwart im Menschen. Gott (Christus) im Mitbruder, der mir begegnet, ist aber kein anderer als Gott (Christus) in mir, „denn nicht teilen Ihn unter sich, die da sprechen: ‚Mein Gott'"[74]. So sind alle in Christus einmütig und einherzig beisammen — oder wenigstens sollen sie so werden. Das heißt in anderen Worten: Sie sind Glieder der Kirche, Leib Christi, Bürgerschaft Gottes *(civitas Dei)* auf Erden. Durch sie wird der *totus Christus*, Haupt und Leib, aus vielen ein einziger. Das ist Augustinus erst allmählich immer tiefer aufgegangen. Und von einem tieferen Kirchenverständnis her hat er Sinn und Ziel der klösterlichen Lebensform bestimmt.

---

[69] R. Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen², München 1950, S. 205; vgl. S. 203—208.

[70] Conf. IV, 4, 7 (CSEL 33, 68f): *Conperaveram amicum societate studiorum nimis carum ... Sed tamen dulcis erat nimis, coacta fervore parilium studiorum.*

[71] Conf., a. a. O.: *vera amicitia, quia non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

[72] RA (= Regula) II, 30; zitiert nach der kritischen Ausgabe von W. Hümpfner, Liber Vitasfratrum (Cassiciacum I), New York 1943, Appendix C, S. 495. — Zur Interpretation vgl. die Parallelstellen nach T. van Bavel, a. a. O., S. 25. Bavel datiert die Regel relativ spät, da sie eine bestimmte theologische Reife voraussetzt, die in den Jahren 397—400 erst erreicht wurde (S. 75).

[73] Vgl. z. B. Conf. IX, 9, 22 (CSEL 33, 215, 11): ... *multum in ea (= Monnica) laudabat et honorabat et diligebat te (= Deum), quia sentiebat praesentiam tuam in corde eius ...*

[74] Sermo 47, 16, 30 (PL 38, 315): *Deus omnium est, et ab omnibus suis non divisus, sed totus possidetur ... ille omnium est, communiter omnibus se ad fruendum praebens, in omnibus integer, in singularibus integer. Non enim qui dicunt, Deus meus, singuli dividunt inter se.*

III. DIE KIRCHLICHKEIT DES MÖNCHTUMS UND IHRE GEFÄHRDUNG

7. Das Sinnziel des christlichen Mönchtums ist die Darlebung der Kirche

Das *primum propter quod* seiner Klostergründungen fand Augustinus prägnant in den Worten der Apostelgeschichte ausgedrückt: „Sie waren ein Herz und eine Seele"[75]. Dieses Schriftwort erhält eine für Augustinus charakteristische persönliche Note durch den Zusatz: *in Deum*, d. h. auf Gott hin, in Gott hinein habt ihr euch in eins versammelt und besitzt ihr ein Herz und eine Seele. Das besagt nicht ruhende Einheit in Gott *(in Deo)*, sondern geschichtliches Werden, das seinen ‚*finis*' in sich trägt, Vertiefung in der Einheit, Bewegung in den je größeren Gott hinein. Es ist die Lebensbewegung der Ecclesia, deren Bürger jetzt Fremdlinge sind, *in hac terra peregrinantes*. Jetzt ertragen diese die Bösen *in communione sacramentorum*, damit sich dadurch der *certus numerus* der Auserwählten allmählich herauskristallisiere. Die Kirche als Gottes Bürgerschaft auf Erden ist in ihrer geschichtlichen Bewegtheit auf eschatologische Erfüllung hingeordnet. Sie hat ihren Bestand nur in der Spannung von Jetzt und Einst, aber nicht in der Spannung von empirisch feststellbarer Größe und unsichtbarem Ideal[76]. Daher kann es nicht bei bloßer Einheit in der Gesinnung bleiben, sondern christliche Brüderlichkeit ist nur in greifbaren Formen ganz sie selbst, so vor allem in der eigentlichen Gütergemeinschaft: Diese hebt die Gesellschaftsordnung ichhaften Habens der Besitzenden auf durch gerechte, den Bedürfnissen entsprechende Güterverteilung an alle, die auf persönliche Eigentumsansprüche verzichten. Die Gütergemeinschaft entspringt aus einer Einigung der Herzen und ist ebenso deren Ausdruck wie deren Bedingung, aber keineswegs — marxistisch — deren Fundament.

Jene, die durch einmütiges Beisammensein ‚*in Deum*' ein einziges, lebendiges Wesen geworden sind (*μόνος*), die bezeichnet Augustinus als *monachi*[77]. Für ihn ist daher ein Mönch nicht der

---

[75] Apg 4, 32; vgl. die Parallelstellen nach Bavel, a. a. O., S. 17f (RA I, 2): *Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum.* — Prosper Grech, The Augustinian Community and the Primitive Church: Augustiniana 5 (1955) 459—470: „St. Augustine had in mind to imitate in his monastic society the primitive community of Jerusalem" S. (459). Daß Augustinus dieses Gemeindeleben durch das zölibatär-klösterliche Leben radikalisierte, was wohl erst eigentliche Gütergemeinschaft möglich machte, rückt ihn anscheinend in die Nähe des religionsgeschichtlichen Phänomens des Mönchtums, denn die Urgemeinde war weder zölibatär noch klösterlich; sie pflegte nicht Gütergemeinschaft, sondern Armenhilfe; vgl. Paul Gaechter, Petrus und seine Zeit, Innsbruck 1958, S. 106ff.

[76] Vgl. dazu die Zurückweisung der „idealistischen" Civitas-Deutung durch Wilhelm Kamlah's „eschatologische" Civitas-Deutung, deren problematische Seiten hier nicht geleugnet werden sollen; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins ‚Bürgerschaft Gottes'[2], Stuttgart 1951, S. 133—190.

[77] *Μόνος enim unus dicitur: et non unus quomodocumque; nam et in turba est unus, sed una cum multis unus dici potest. Μόνος non potest, id est, solus: μόνος*

Vereinzelte, der für sich allein Lebende, oder einer, der für sich selbst nach persönlicher Vollkommenheit und Heiligkeit strebt (was ja ein Widerspruch in sich wäre); also nicht der Einsame, dem die Gemeinschaft als untergeordnetes Mittel dient, sondern einer, der „das Interesse der Gemeinschaft dem eigenen vorzieht"[78]. In der Bruderliebe ist auch das Maß der Vollkommenheit gegeben[79].

Was bedeutet aber, die Enge seines Ich aufgeben und in selbstloser Hingabe einer Gemeinschaft leben, wenn diese Gemeinschaft Kirche ist? Die Gemeinschaft ist der Leib Christi, getragen und gebildet durch die selbstlose Opfergesinnung ihres Hauptes. Unter einem Opfer versteht Augustinus das, was getan wird, um in Gemeinschaft Gott anzuhängen[80]. In diesem Sinne bringt Christus seine ganze Menschheit dem Vater für uns dar, um uns zum Leib seines erhabenen Hauptes zu machen, das heißt, um uns zur Gemeinschaft mit ihm und so mit Gott zu bringen. Da aber sein Menschsein unser eigenes neues Menschsein ist, wird uns in ihm zugleich unser Opfer an den Vater gegeben. Die gottgeschenkte Form des neuen Menschseins ist so schon an sich selbst das Opfergeschehen, der wahre kultische Dienst: die Eucharistie. Die Kirche hat nicht nur, vielmehr sie ist im eucharistischen Opfer ihre letzte Wirklichkeit. Dieses besteht für die Christen einzig darin, daß sie der Leib Christi sind. *Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo*[81]. Kirche, Leib Christi, ist so selbst *vivum sacrificium* und daher im Grunde dasselbe, wie die Eucharistie, in der die Kirche sich sichtbar darbringt. Sie ist und feiert *corpus Christi*[82]. Daher heißt, sich der Gemeinschaft hingeben, soviel wie Leib Christi sein.

Aus dem Gesagten ergibt sich: Für Augustinus als Bischof war das (wenigstens primäre) Ziel des Mönchtums nicht freiwilliger Urkommunismus, nicht mystische Aszese, nicht moralische Vervollkommnung, auch nicht Selbstheiligung und ebensowenig das äußere *opus Dei* als solches, dem nichts vorgezogen werden dürfte.

---

enim unus solus est. Qui ergo sic uiuunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis uere quod scriptum est, una anima et unum cor; multa corpora, sed non multae animae; multa corpora, sed non multa corda; recte dicitur μόνος, id est unus solus. En. in ps. 132, 6, 30–36 (CC 40, 1931).

[78] RA VIII, 3: *caritas enim, de qua scriptum est, quod non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia proprio, non propria communibus anteponit.* Vgl. dazu die Parallelstellen nach Bavel, a. a. O., S. 49ff.

[79] *Et ideo, quanto amplius rem communem quam propriam vestram curaveritis, tanto amplius vos profecisse noveritis, ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas.* A. a. O.

[80] *Verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus.* De civ. Dei 10, 6, 1 (CC 47, 278).

[81] De civ. Dei 10, 6, 53 (CC 47, 278).

[82] Dieses „sakramental-ecclesiologische" Verständnis der Civitas-Lehre hat J. Ratzinger in seiner bedeutsamen Studie über „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" gründlich erarbeitet (a. a. O., bes. S. 209–245). Vgl. dazu noch J. Ratzinger, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah: Augustinus Magister. Communications II, Paris 1954, S. 979.

Das *primum propter quod* seines Mönchtums war die radikale Verwirklichung der Kirche: *Multi unum corpus in Christo.*

8. Die aszetische Überwindung der Versuchung zur Flucht in das Alleinsein

Augustinus hat als erster ein christliches Mönchtum nach Afrika gebracht. Drei Jahre lang war er selbst Mönch (im Sinne von „Laienmönch"). Erst als er zum Bischof geweiht wurde und die ganze Last der Sorge für seine Diözese trug, entstand die endgültige Regel: die älteste Mönchsregel des Abendlandes, wohl eine Zusammenfassung von Konferenzen und Predigten, die er seinen Mönchen gehalten hat[83]. Er hat mit der Kraft seines Geistes das orientalische Mönchtum (soweit es ihm im Westen begegnet ist) durchleuchtet, vertieft und in bemerkenswerter Weise verwandelt. Mit Hans Urs von Balthasar mag darauf hingewiesen werden, „wie die ganze individualistische und fast kirchenlose Vollkommenheitslehre orientalischen Mönchtums, die Kassian ins Abendland hinüber verpflanzte, spurlos an Augustin vorübergegangen ist. Oder besser: er entsagte seinem eigenen monastischen (richtiger gesagt: mönchischen) Jugendideal von Cassiciacum, um seine ganze Ethik eingehen zu lassen in die der Kirche. Und es fehlt nicht an schmerzlichen, leise ironischen und doch wieder sehr ernsten Hinweisen auf die durch ein gewisses Mönchtum versuchte, in der Praxis aber unmögliche Abscheidung von der kirchlichen Gemeinschaft. Um den kirchlichen Menschen schließt sich die Klammer; es gibt keinerlei Ausflucht, und jeder noch so private Ausbruchsversuch wird von Gottes Gnade auf der Flucht entdeckt und unmöglich gemacht. Mönchtum als Errichtung einer himmlischen Reservation auf Erden wäre — wenn sie möglich wäre — für Augustinus ein unchristliches Unterfangen. So bleibt denn Mönchtum das Ideal einer gleichsam gesteigerten, repräsentativen, christlichen und kirchlichen Existenz: als Stadt auf dem Berge"[84].

In einer seiner hinreißendsten Predigten über die Psalmen stellt sich Augustinus die Frage, ob er der Sehnsucht seiner Seele nach Einsamkeit mit Gott folgen und sich von den Menschen zurückziehen könne[85]. In anderen Worten: er fragt, ob sich sein monastisches Jugendideal rechtfertigen lasse. Dieser Frage liegt wohl eine Motivation zugrunde, die aus den gewandelten Umständen seines Lebens kommt. Augustinus hatte sein Amt mit aller Bereitschaft der Liebe übernommen und konnte sich daher kaum Zeit für persönliches Schaffen freihalten. Er ist nicht nur das geistliche Oberhaupt seiner Diözese gewesen, sondern hatte noch dazu die Gerichtsbarkeit in allen jenen Dingen, die nicht unter das Strafrecht fielen. Alle Armseligkeiten des Daseins kamen bei ihm zusammen. In den täglichen Nöten wurde er um Hilfe und Recht angegangen.

---

[83] **Bavel**, a. a. O., S. 75f.
[84] **Balthasar**, Augustinus, a. a. O., S. 21f.
[85] Enarr. in ps. 54, 8—10 (CC 39, 661—664); 99, 9—13 (CC 39, 1398—1402).

Ihn bewegt die Sorge um die Wahrheit des von der Häresie angetasteten Evangeliums. Sein Eingreifen in die Lehrstreitigkeiten machte oft beschwerliche Reisen nötig. Dazu kam noch sein schwankender Gesundheitszustand und anderes mehr[86]. Von daher wird die Motivation seiner Frage verständlich. Um den Ärgernissen und Drangsalen zu entgehen, die er durch die Mitmenschen erleidet, würde er sich von ihnen zurückziehen wollen, aber nur vorübergehend, nicht grundsätzlich[87]. Aber wo bliebe dann die Liebe, die „eingeübt" und nur im Ertragen und Erleiden der menschlichen Schwächen und Ärgernisse wirklich werde? Übrigens habe ja selbst die Flucht in die Wüste nicht zur gewünschten Ruhe geführt, sondern doch wieder zurück zur kirchlichen Existenz: *Tenet eos (= servos Dei) caritas, ut cum multis maneant; et de ipsis multis existunt qui exerceant*[88]. Die Aufgabe der *exercitatio* (Aszese) der christlichen Liebe bleibt eben unausweichlich bestehen[89].

Ist aber nicht vielleicht doch eine *‚separatio'* innerhalb der menschlichen Gesellschaft möglich, sozusagen als Frucht der Übung? Ist die ersehnte Einsamkeit und Leidensfreiheit nicht im Bewußtsein zu finden, *in conscientia quo nullus hominum intrat, ubi nemo tecum est, ubi tu et Deus es?*[90] Auf diese Frage antwortet Augustinus, daß auch dieser Versuch der Flucht praktisch unmöglich sei; denn die Anhänglichkeit an die anderen bringe einen aus der Ruhe und um den Trost; und damit hätten die Leiden den Zutritt ins Innere[91]. Damit erweist sich die stoische Forderung nach innerer Unabhängigkeit und Leidensfreiheit als unerfüllbares Ideal. Auch der selbstgenügsame Optimismus einer privaten Entfaltung der eigenen Innerlichkeit, wie er Augustins Haltung in Cassiciacum kennzeichnet, ist hier völlig aufgegeben. Der Weg der mystischen Aszese ist verlassen und der neue Weg der christlich verstandenen Passion beschritten. Dieser führt nicht über die Apatheia der Mönchstheologie zur Gottesschau hin, sondern durch das Leiden hindurch zur jenseitigen Vollendung. Zwar hebt er die Sinnlosigkeit und daher die Unerträglichkeit des Leidens auf, aber nicht das Leiden selbst. Indem wir uns dem gegenüber öffnen, was Christus für uns durchlitten habe, könnten wir ihm durch geduldiges, ja sogar freudiges Leiden ähnlich werden[92]. Damit

---

[86] Vgl. R. Guardini, Wahrheit und Ordnung, 10. Heft, Würzburg 1956, S. 247–256: Vom Denken und Leiden des heiligen Augustinus.

[87] Enarr. in ps. 54, 8, 13 (CC 39, 661): *certe separarer paululum a genere humano, ne patiatur vulnus meum crebras plagas, ut sanatum exercitationi reddatur.*

[88] A. a. O., 54, 9, 4 (CC 39, 663).

[89] A. a. O., 54, 9, 27: *adhuc tibi exercitatio debetur.*

[90] A. a. O., 54, 9, 29.

[91] A. a. O., 54, 10, 3: *Sed illa dilectio conturbat eum (= satagentem, sollicitum); solus erat in conscientia, sed non solus in caritate.* Im Bewußtsein erfahre ich, daß das Sein, das ich selbst bin, je meines ist. Aber diese Vereinzelung enthält schon das Mitdasein anderer als irreduktiblen Seinsbezug in sich. Daher werden durch eine Separation die mitmenschlichen Beziehungen nur modifiziert, nicht aber aufgehoben.

[92] A. a. O., 54, 10, 28–35.

ist auch eine weitere zentrale Frage, die Augustin bei der Auslegung des Psalms 54 bewegte, beantwortet; nämlich die Frage, wie das Leiden in der Nächstenliebe ausgehalten werden kann, wenn ein Widerwille gegen den Nächsten erwacht[93]. In diesem Zusammenhang galt es, die Fluchtwege in ein autarkes, beschauliches Leben abzuschneiden. Aber das war ihm gar nicht die Hauptsache.

Worum es vielmehr geht, ist die *exercitatio*, die christliche Aszese, worunter das Erleiden und Ertragen der Bösen zu ihrer oder unserer Besserung verstanden wird[94]. Diese ist ebensosehr „Einübung" der Liebe wie ihre „Ausübung"; nicht aber im Sinne der *πρακτική* der Mönchstheologie, die als Tugendübung unter anderen Akten eben auch Akte der Nächstenliebe verlangt, doch diese nur als „Vorübung" für die Kontemplation (*θεωρία φυσική* und *θεολογική*), die mit der Gottesliebe gleichgesetzt wird.

9. Die Überwindung der spiritualistischen Liebeslehre durch die Lehre von der Einheit der christlichen Liebe

Außerhalb der *exercitatio* der christlichen Liebe auf dem Kreuzweg der Nächstenliebe scheint es christliche Liebe für den reifen Augustinus nicht zu geben. Damit ist der Weg für das Eindringen der christlich verstandenen *passio* in das utopische Refugium einer leidensfreien Beschaulichkeit freigelegt und wird die Nächstenliebe in die Gottesliebe hinein integriert. Es ist ja nicht so, daß allein Gottesliebe geboten wäre und dann eben auch noch — im Rang und in der Sinnrichtung von dieser verschieden — Nächstenliebe. Ein solches Verhältnis der beiden Gebote zueinander würde schließlich auf eine verheerende Alternative hinauslaufen, die nur durch Entscheidung für eine Seite auf Kosten der anderen gelöst werden könnte: entweder Gott (Spiritualismus) oder der Mensch (Atheismus). Für Augustinus war die Versuchung und Gefährdung durch den neuplatonischen Spiritualismus gegeben, den er zu überwinden hatte.

Zwar erscheint die Liebe als Mitte des christlichen und auch des monastischen Lebens bei ihm schon in seiner Schrift De moribus ecclesiae catholicae. J. Ratzinger hat jedoch gezeigt, daß dort zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe noch „eine grundlegende Rangverschiedenheit besteht, in dem Sinne, daß man die eine (die Gottesliebe) als innere Gestaltform des sittlichen Lebens, die andere (die Nächstenliebe) als äußere Hilfstugend ansprechen könnte ... Wie im Raum der Erkenntnis, so hat auch bei der Liebe im Vollendungsbereich die menschliche Gemeinschaft ihre Geltung verloren, denn hier herrscht rein die ideale Beziehung von Gott und Seele — sonst nichts"[95].

[93] Vgl. bes. a. a. O., 54, 5, 3 (CC 39, 659).

[94] *(Satagens) ... eandemque passionem malorum hominum exercitationem suam dixit.* A. a. O., 54, 4, 10 (CC 39, 658).

[95] J. Ratzinger, a. a. O., S. 39 (38ff). In diesem Sinne wird man den ersten Satz der Disciplina Monasterii deuten müssen, der aber dann gar nicht mehr recht der RA vorangestellt werden kann, wie dies seit dem 12. Jahrhundert

Später hingegen sieht Augustinus die beiden Hauptgebote so verbunden, daß weder Gottesliebe ohne Nächstenliebe noch Nächstenliebe ohne Gottesliebe Bestand haben kann[96]. Damit hat die brüderliche Liebe nicht mehr nur eine „rein propädeutische Funktion" (Ratzinger). Gott liebt nur, wer den Bruder liebt, und wer den Bruder liebt, der liebt notwendig in ihm Gott[97]. So hat also die Einübung der Liebe durch Bruderliebe im Bruder nicht ihr Realisationsfeld, Mittel oder Material, durch das hindurchgehend die Liebe erst *actu* oder mit der Zeit erreicht wurde, sondern durch den Bruder kommt vielmehr die Liebe zu uns, weil wir durch Gott in ihm zu der Liebe kommen, mit der er eigentlich geliebt wird. Das bedeutet keineswegs, daß Gott und Mensch innerhalb der Einheit des doppelten Liebesgebotes nivelliert würden, sondern die Einheit ist in sich so differenziert, daß in der abstrakten Ordnung der Wesensstrukturen und Motive die Gottesliebe vorausgeht, die Nächstenliebe aber früher ist in der konkreten Ordnung des Vollbringens, in der geschichtlichen Heilsordnung[98]. Es ist aber ohne weiteres klar, daß mit dieser Theologie der Bruderliebe allen „mönchischen" und aszetischen Praktiken der Abscheidung von der Gemeinschaft der Boden entzogen ist.

IV. DER APOSTOLISCH-TÄTIGE CHARAKTER DES MÖNCHTUMS

10. Die Erschließung der apostolischen Funktion an der Kirche für das Mönchtum

Wenn im Kloster die Liebe des Einzelnen nicht sich, sondern das Wohl der eigenen Gemeinschaft suchen soll, dann doch nicht, um im Kloster eine selbstgenügsame Gemeinschaft zu finden, die sich dem Anschein nach als *ecclesiola*, aber in Wirklichkeit gegen die *ecclesia* behauptet. Augustins Mönchtum beherrscht kein Gruppenegoismus, es schließt sich nicht gegen die Kirche ab, weil es nur so lange kirchlich ist, als es die Kirche vergegenwärtigend darlebt und ihr beisteht. „Weil die Liebe das augustinische Mönchtum beseelt", sagt A. Zumkeller treffend, „ist es schließlich seinem Wesen nach apostolisch eingestellt. Die Liebe kann sich nach Augustinus nicht in sich verschließen, sondern strebt danach, sich anderen mitzuteilen. Liebe ist ihm Aufgeschlossenheit für

---

üblich geworden ist: *Ante omnia, fr. c., diligatur Deus, deinde proximus.* Vgl. dazu W. Hümpfner, Die Mönchsregel des heiligen Augustinus: Augustinus Magister, Communications II, Paris 1954, S. 242. 244.

[96] De fid. et op. 10, 16 (CSEL 41, 54, 18): *Diligenter considerata duo ista praecepta ita ex alterutro conexa reperiuntur, ut nec dilectio Dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non diligit Deum.* Vgl. auch Tract. in Joh. 65, 2 (CC 36, 491f).

[97] In Joh. Ep. 9, 10 (PL 35, 20, 52).

[98] Tract. in Joh. 17, 8, 6 (CC 36, 174): *Semper omnino cogitate diligendum esse Deum et proximum ... Haec semper ... implenda sunt. Dei dilectio prior est ordine praecipiendi, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi. Neque enim qui tibi praeciperet dilectionem istam in duobus praeceptis, prius Deum, postea proximum. Tu autem quia Deum nondum vides, diligendo proximum promereris quem videas.*

fremde Not, zumal für die Not der Mutter Kirche"[99]. Man kann daher wohl nur sagen: Das augustinische Mönchtum begründet sein Dasein weder durch eine rein immanente Zielsetzung (etwa die religiöse Perfektion der Gemeinschaft) noch durch rein äußere Zwecke (apostolisches oder karitatives Wirken). In der von Liebe getragenen kirchlichen Existenz des Mönchtums ist dieser Gegensatz der Selbstbegründungen immer schon überboten, weil in der Liebe die Gemeinschaft nur in dem Maß nach außen hin fruchtbar ist, als sie nach innen *in Deum* geeint und damit apostolisch gesinnt ist.

Mit dem Rückgriff auf die Gesinnungsgemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem – „ein Herz und eine Seele" – erschloß Augustinus dem Mönchtum die Kirchlichkeit: eine Lebensform von Nicht-Priestern im Stand der evangelischen Räte, dem „Rätestand", die nur von dem geheimnisvollen Leib der Kirche her zu verstehen ist und daher in der Kirche der Kirche aufgeschlossen war. So konnte Augustinus als Bischof noch einen Schritt weiter gehen. Sein *monasterium clericorum* in Hippo ist nur aus einem Rückgriff zu verstehen auf die Personalunion, in der die ersten Jünger Jesu Rätestand und Klerikerstand vereinigten. Hat der Priesterstand vorwiegend eine Funktion an der Kirche, dann ist der Rätestand vorwiegend Lebensform in der Kirche. Dem Mönchtum als einer bestimmten historischen Lebensform des Rätestandes gab Augustinus damit eine Funktion an der Kirche zurück. Es war nun noch ausschließlicher als bisher für diese da. „Etwas anderes sind wir für uns selbst, etwas anderes für euch. Für uns selbst sind wir Christen; Geistliche und Bischöfe allein für euch. Nicht zu Geistlichen, nicht zu Priestern und Bischöfen sprach der Apostel, als er sagte: ‚Ihr nun seid die Glieder Christi'. Das sagte er zum Volke, zu den Gläubigen, zu den Christen"[100]. Das Priestertum – und zwar das der Mönche – wird vom Dienst, von der apostolischen Funktion an der Kirche als dem Volk Gottes und der Bürgerschaft *(civitas)* der Gläubigen her verstanden, und nicht ist umgekehrt die Seelsorge als Funktion einer Kirche vorgestellt, die mit dem Klerus identifiziert wird; so etwa, wie in der Aufklärungstheologie, nach der die Kirche in erster Linie durch den Klerus repräsentiert wurde, der das eigentliche Subjekt der Kirche im Gegensatz zu den Laïen war, die das bloße Objekt der Seelsorge abgaben. Für Augustinus entspringt das kirchliche Amt den Notwendigkeiten der Kirche selbst, die Ehre und Gewalt

[99] A. Zumkeller, a. a. O., S. 213; über den apostolisch-tätigen Charakter des augustinischen Mönchtums vgl. S. 53. 61f. 70f. 73. 77; 170–179; 270–273; ferner vom gleichen Autor den zusammenfassenden Aufsatz „Augustinus und das Moenchtum" in: L'année Théologique Augustinienne 14 (1954) 108–111.

[100] Serm. Denis 17, 8 (G. Morin, S. Aug. Sermones post Maurinos reperti, Rom 1930, S. 88/21): *Quid enim sumus nos (clerici, episcopi), si peritis vos (laici)? Aliud est, quod sumus propter nos; aliud, quod sumus propter vos. Christiani sumus propter nos, clerici et episcopi non nisi propter vos. Apostolus non clericis, non episcopis et presbyteris loquebatur, quando dicebat, christianis dicebat: vos autem estis membra Christi. Plebibus dicebat, fidelibus dicebat, christianis dicebat.*

verleiht, einzig um der Aufgabe und Dienstleistung willen[101]. Dienste an der Kirche gibt es nur, solange sie in Not ist, solange Leiden zu lindern sind, nicht aber im ewigen Leben, denn wo kein Übel ist, dort besteht keine Notwendigkeit für Dienste[102].

11. Zur Abhebung: Das Weiheverbot für Mönche in der Sicht mönchischer Schriftsteller

So wenig Augustins Auffassung heute überall selbstverständlich erscheint, nach welcher der Mönchspriester oder Klerikermönch ausschließlich für den Dienst an den anderen geweiht werde und nicht etwa zur Beförderung seines eigenen Seelenheils, noch weniger war es dem Mönchtum seiner Zeit begreiflich, daß ein Mönch überhaupt Priester werden könne. Weil man wußte, daß der Priester zum Heile anderer geweiht werde, schien man zu befürchten, er werde als Mönch aus Herrschsucht oder Eitelkeit versäumen, sein eigenes Heil zu wirken, oder wenigstens zu Eifersucht und Streit Anlaß geben. So hat sich in den mönchischen Kreisen eine Art „antiklerikales" Standesbewußtsein entwickelt, das schon bei Pachomius bezeugt ist, der verboten hatte, daß Mönche Kleriker werden[103]. Augustins Zeitgenosse, Johannes Kassian, konnte sich schon auf „eine von alters her bis jetzt bestehende Ansicht der Väter" berufen, wenn er forderte, der Mönch müsse „Weiber und Bischöfe durchaus fliehen"[104]. Er begründet dies merkwürdigerweise so: Die überaus geschätzten Voraussetzungen der Kontemplation, die äußere Ruhe und die entsprechende innere Reinheit gingen durch die Beziehungen zu Frauen oder Bischöfen verloren.

Was versteht hier Kassian unter „Reinheit"? Oft spricht er von Reinheit im Sinne von Keuschheit. Aber meistens versteht er unter der Reinheit und Ruhe des Herzens das formelle Ziel des geistlichen Lebens, nämlich das Freisein von Leidenschaften und allen Lastern, im Sinne des (mönchischen) Ideals der *ἀπάθεια*. Diese *ἀπάθεια* ist das formelle Ziel seines Mönchtums, d. h. das, wodurch der Mönch eigentlich wirksam sein Berufsziel, die Beschauung der göttlichen Dinge oder das „Himmelreich" erreicht. Ohne Zweifel würde durch die Übernahme eines kirchlichen Amtes die *ἀπάθεια* preisgegeben werden. Daher soll sich der Mönch

---

[101] De civ. Dei 19, 19, 24 (CC 48, 686): *Episcopatus ... nomen est operis, non honoris.* Im aktiven Leben für die Kirche ist das *opus ipsum* durch *honor* und *potentia* anzustreben. — ... *negotium justum suscipit necessitas (sarcina) caritatis.* A. a. O. 19, 19, 34 (CC 48, 687).

[102] Vgl. z. B. die Deutung der Perikope von Martha und Maria. Serm. Guelferb. 29 (Morin, a. a. O., S. 544—549).

[103] Vgl. die Vita Pachomii: Acta Sanctorum, Mai 14, Bd. 3, S. 302 F.

[104] De coenobiorum institutis 11, 17 (PL 49, 418): *Quapropter haec est antiquitus Patrum permanens nunc usque sententia, quam proferre sine mea confusione non potero, qui nec germanam vitare potui, nec episcopi evadere manus, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos. Neuter enim sinit eum, quem semel suae familiaritati devinxerit, vel quieti cellulae ulterius operam dare, vel divinae theoriae per sanctarum rerum intuitum purissimis oculis inhaerere.*

den „Händen des Bischofs", d. h. der bischöflichen Handauflegung, also einer sakramentalen Weihe, entziehen.

Kassian sieht in dem Wunsch, priesterliche Würden zu erlangen wohl einen Ausdruck der Ruhmsucht, der Kenodoxie (also des zweitschlimmsten Hauptlasters innerhalb der Achtlasterlehre), der allerdings in der packenden Schilderung eines Tagtraumes seine psychische Fragwürdigkeit und dämonische Wurzelung verrät[105]. Doch gibt Kassian die weitere und wohl entscheidende Begründung für das „antiklerikale" Moment im mönchischen Standesbewußtsein: Es ist die Unterordnung des tätigen Lebens unter das beschauliche und die diesem Gegensatz entsprechende Unterordnung der Nächstenliebe unter die Gottesliebe, der wir beim frühen Augustin begegnet sind. Mit dem kontemplativen Ideal ist ein tätiges, apostolisches Leben der Nächstenliebe nicht vereinbar. Doch ist keinesfalls dem Mönchtum eine (wenigstens grundsätzliche) Mißachtung der priesterlichen Würde und Wirksamkeit eigen, sondern dem monastischen Weg sollte die Bahnfreiheit gesichert werden, der die priesterliche Aktivität anscheinend hindernd im Weg stand.

12. Aktion und Kontemplation in der Sicht des Mönchsbischofs

Von den alexandrinisch orientierten Vätern und der ägyptischen Mönchstheologie wurde die antike Wertung der Kontemplation als Idealzustand der Vernunft, als das Göttlich-Übermenschliche im Sterblich-Menschlichen noch gesteigert. Augustinus übernimmt diese idealisierende Aufwertung der Kontemplation. Mystische Aszese, die das *deificari* zum Inhalt hat, ist für Augustinus in Thagaste nur in Muße möglich. Doch finden Kirchenvorsteher, denen mitten in der Arbeit das *bonum* starkmütiger und freudiger Todeserwartung gegeben ist, seine Bewunderung[106]. Als er selbst die *sarcina episcopatus* trägt, bricht er der mönchischen Deutung des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion die Spitze ab, ohne aber den überlieferten Primat der Kontemplation zu schmälern[107]. Das kommt zum Ausdruck in der Eigenart seiner Deutung der biblischen Schwesternpaare, vor allem der diensteifrigen Martha und der Maria, die den besten Teil erwählt hat[108], dann auch der fruchtbaren, triefäugigen Lia und der unfruchtbaren, aber doch schönen Rachel[109], und endlich in der Deutung des aktiven Petrus und des Johannes, der bleibt[110]. Augustinus findet nämlich in diesen Gegenüberstellungen primär den Gegensatz von Jetzt und Dann, von diesseitigem und jenseitigem Leben, von Geschichtlichkeit und Eschatologie symbolisiert; nicht aber in

---

[105] A. a. O., 11, 14 (PL 49, 412–415).
[106] Ep. 10, 2 (CSEL 34, 23f).
[107] Balthasar, Augustinus, a. a. O., S. 22.
[108] Vgl. dazu De Trin. 1, 10, 20 (PL 42, 834); Serm. Guelferb. 29 (Morin 543–549).
[109] Vgl. Contra Faustum 22, 50–58 (CSEL 25, 644ff).
[110] Vgl. Tract. in Joh. 124, 5–7 (CC 36, 683–688).

erster Linie die Darlebung des tätigen und beschaulichen Lebens im irdischen Dasein. Das Geschichtliche mit seinen Leiden, Nöten und Mühen wird im Eschatologischen überwunden. Die *actio* vollendet sich in der Passion, die aber — christlich gesehen — nicht sein kann ohne anhebende Kontemplation, auf eschatologische Erfüllung hin ausgespannt. So reicht schon jetzt die künftige Schau und selige Ruhe mitten in die Aktivität dieses sterblichen Lebens hinein, aber nur als unvollendete Anfangsform[111]. Dadurch wird für den irdischen Lebensbereich die Kontemplation relativiert und dem aktiven Leben als wertebenbürtiges Gegensatzmoment beigeordnet. Beide Lebensweisen sind (in verschiedener Weise) auf die vollendete Kontemplation der Ewigkeit hin relativ, durchdringen und ergänzen einander. Das heißt in anderen Worten, daß es möglich wird, die soziologische Fragestellung nach den Lebensformen *(quaestio de sociali vita*, v. g. *de tribus vitae generibus)* von der theologischen Fragestellung *(quaestio de finibus bonorum et malorum)* zu unterscheiden[112].

Alle drei Lebensformen der antiken Welt, die Augustinus von seinem Gewährsmann M. T. Varro übernahm, können auch in der „Bürgerschaft Gottes" zum seligen Leben hinführen, wenn sie nur dem Glaubensleben nicht widersprechen, sei es die beschauliche Existenz, die in privater Zurückgezogenheit und Muße sich der Wahrheit hingibt, sei es äußeres politisch-soziales Handeln im Dienste der Nächsten, oder sei es die wohltemperierte Verbindung beider[113]. Diese drei Lebensformen erscheinen gleichwertig und in Hinordnung auf das letzte Gut oder Übel indifferent gegen ihren guten oder üblen Vollzug. So kann Muße *(otium sanctum)* zu Müßiggang *(iners vacatio)* werden, statt *caritas veritatis* zu sein, d. h. Liebe, mit der die menschgewordene Wahrheit bejaht wird; Tätigkeit *(negotium justum)* kann in betriebsame Unrast ausarten, auch bloßen Machtzuwachs und die eigene Ehre suchen, statt *necessitas (sarcina) caritatis* zu sein, also jene „Not-wendigkeit", die aus der Pflicht der Nächstenliebe entspringt. Ja im Grunde ist in allen Lebensformen nur die eine ganze *caritas* wirksam, so daß in jeder Lebensform die besondere Liebesform der anderen mitgegeben ist. Die beschauliche Wahrheits- und Gottesliebe soll für den Nächsten fruchtbar werden durch die Mitteilung der Wahrheit. Der Dienst am Nächsten und in der Öffentlichkeit darf die Freude am beschaulichen Verkosten der Wahrheit nicht ganz preisgeben, sonst erdrückt ihn die Not[114]. Zusammenfassend läßt

---

[111] Vgl. dazu etwa De cons. evang. 1, 5, 8 (CSEL 43, 7f); Tract. in Joh. 124, 5, 111 (CC 36, 686).

[112] Vgl. De civ. Dei 19, 2, 13 (CC 48, 660f).

[113] De Civ. Dei 19, 194 (CC 48, 659); 19, 2 (CC 48, 660f); 19, 19 (CC 48, 686f).

[114] Vgl. bes. a. a. O., 19, 19, 12 (CC 48, 686): *Nec sic esse quisque debet otiosus, ut eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei.* Man kann m. E. nicht behaupten, daß Augustinus sich hier ausdrücklich für die dritte Lebensform, die Verbindung von Tätigkeit und Muße entschieden habe, weil er ja zuvor ausdrücklich die sozusagen moraltheologische Indifferenz aller drei Wege als solcher hervorgehoben hat (a. a. O.,

sich daher sagen: Wie es ohne Gottesliebe keine Nächstenliebe und ohne Nächstenliebe keine Gottesliebe geben kann, genauso kann fruchtbare Tätigkeit nicht ohne Muße gedeihen und echte Muße nicht ohne die Früchte der Tätigkeit bleiben.

13. Die Aktivierung des Mönchtums im kirchlichen Dienst

Grundsätzlich hat sich Augustinus nie gegen ein vorwiegend beschauliches Leben der Mönche ausgesprochen. Im Gegenteil, er anerkennt dieses, aber nur in Verbindung mit dem Ganzen der Kirche. Das zeigt uns sein Brief an die Mönchsgemeinde auf der Insel Capraria, in dem er schreibt: *Quando quietem uestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamuis in laboribus uariis asperisque uersemur, in uestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et uos in nobis negotiosi et nos in uobis otiosi simus, quia si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra*[115]. Augustinus sieht in der Mönchsgemeinde ein Glied der Gesamtkirche. Nachdem er an das Bewußtsein der Mitverantwortung an der Gesamtkirche appelliert hat, mahnt und bittet er die Mönche, in ihrer Muße nicht müßig zu werden, sondern mit ihren Gebeten den Nöten der Kirche zu Hilfe zu kommen.

In seiner Schrift „De opere monachorum" wandte er sich gegen die Mönche, die unter dem Vorwand reiner Beschauung die Handarbeit verschmähten. Mit der These, daß Mönche nicht von Geschenken, sondern wenn möglich von ihrer Hände Arbeit leben sollen, und mit der Befürwortung karitativer Tätigkeit, begründete Augustinus das soziale Arbeitsethos des abendländischen Mönchtums. Gegen den Einwand, was bei der Handarbeit aus dem Chorgebet werden würde, antwortete er: Auch inmitten der Arbeit könne man betrachten und psallieren; geistliche Gesänge versüßen die körperliche Mühe[116]. Im übrigen aber trat Augustinus (besonders in seiner Regula) für eine *vita temperantia* ein, in der beschauliche Muße und Tätigkeit (aber auch Studium), Gebet und Arbeit im geordneten Wechsel einander ablösen[117]. Auch hier bleibt bemerkenswert, daß das aktive Element so tief in das Innere des kontemplativen Lebens eindringt, daß es die Polarität, das

---

19, 19, 1—12); doch sollte hier der Gefahr einer unmenschlichen Absolutsetzung der beiden extremeren Lebensmöglichkeiten begegnet werden. Eine solche Gefahr schien bei der *vita temperantia* nicht gegeben, daher wurde sie hier überhaupt nicht erwähnt. Darum konnte auch Augustinus sagen: ... *philosophos, quando Christiani fiunt, non habitum uel consuetudinem uictus, quae nihil inpedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit* (a. a. O., 19, 19, 4); und weiter (a. a. O., 19, 19, 35): *Quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.* Auch hier ist ausdrücklich von den zwei gegensätzlichen Lebensformen und nicht von ihrer Verbindung in einer dritten die Rede.

[115] Ep. 48, 1, 5 (CSEL 34, 137).

[116] De opere monachorum 17, 20 (CSEL 41, 564f).

[117] Vgl. auch de opere monach. 18, 21 (CSEL 41, 567): *ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur* ...

Gleichmaß von Kontemplation und Aktion auf der irdischen Daseinsebene zugunsten der überwiegenden Aktivität zu sprengen droht. Kontemplation kann selbst *actio* sein; und der kontemplative Akt soll in der äußeren Aktion fortdauern: *Item cum aliquid strenue atque alacriter agitis et in inpigre operamini siue in orationibus siue in jejuniis siue in elemosynis uel tribuentes aliquid indigentibus uel donantes iniurias, sicut et Deus in Christo donauit nobis, siue edomantes perniciosas consuetudines castigantesque corpus et seruituti subicientes siue sufferentes tribulationem et ante omnia nos ipsos inuicem in dilectionem — quid enim sufferat, qui fratrem non suffert? — siue prospicientes astutiam atque insidias temptatoris et scuto fidei iacula eius ignita repellentes et extinguentes siue cantantes et psallentes in cordibus uestris domino uel uocibus a corde non dissonis: omnia in gloriam Dei facite, qui operatur omnia in omnibus, atque ita feruentes spiritu, ut in Domino laudetur anima uestra. Ipsa enim a c t i o recti itineris, quae oculos semper habet ad Dominum, quoniam euellet de laqueo pedes. Talis actio nec frigida negotio nec frigida est otio nec turbulenta nec marcida est nec audax nec fugax nec praeceps nec iacens. Haec agite et Deus pacis erit uobiscum*[118].

Augustinus war in vielfacher Hinsicht bemüht, das kontemplative Leben der apostolischen Tätigkeit der Kirche dienstbar zu machen. So erschien es ihm als förmliches Unrecht, daß ein beschauliches Leben seinen Liebhaber, der für die Verwaltung eines kirchlichen Amtes geeignet wäre, in der Beschaulichkeit zurückhält[119]. Vor allem die Mönche hätten förmlich die Pflicht, eine Berufung in den kirchlichen Dienst anzunehmen. Die Mönche auf der Insel Capraria ermahnt er, daß sie ihr *propositum* beharrlich bewahren, aber: *si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis ... nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis*[120].

Die Klöster sind für Augustinus die berufenste Pflanzstätte seines Klerus gewesen; und so war das augustinische Mönchtum weit entfernt von jedem antiklerikalen Standesbewußtsein, wie es schon als Tradition bei Kassian greifbar wurde. Mit seinem *monasterium clericorum* öffnet er das monastische Leben durch die apostolische Tätigkeit unmittelbar für das aktive, öffentliche Leben der Kirche. Das sprach sich in Augustins Bewußtsein aus.

---

118 Ep. 48, 3 (CSEL 34, 139). Vgl. dazu auch Enarr. in ps. 114, 6 (CC 40, 1650), wonach die *actio bona animae* in demütiger Kreuzesnachfolge bestehe. Zwischen Aktivismus und fauler Untätigkeit hindurch führe sie zur ewigen Ruhe.

119 Contra Faustum 12, 57 (CSEL 25, 653): *Iniustum est autem, ut eam consequatur, si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et ideoneum in otio detinet, nec gubernationi communis utilitatis inpertit ...*

120 Ep. 48, 2 (CSEL 34, 138). — Vgl. dazu die ähnlichen Gedanken, mit denen Augustinus Lätus, einen jungen Bruder seines Klerikerklosters ermahnt, der dem klösterlichen Leben wieder den Rücken kehren wollte; Ep. 243, 8 (CSEL 57, 574f).

wenn er zu der versammelten Gemeinde von sich und seinen Klerikern sagen konnte: „Mit euch leben wir (bei Christus) hier und für euch leben wir"[121]. Dasselbe sprach der bischöfliche Seelsorger auch aus in seiner so tiefen Allegorese des Abstiegs Petri vom Berge Tabor aus der Bergeinsamkeit der Kontemplation hinab in die Niederungen der Arbeit. Hier wird der letzte theologische Hintergrund seiner Aufschließung des Mönchtums zu kirchlichem Dienst deutlich: Im Abstieg Gottes, in der Menschwerdung, und nicht im eigenmächtigen Aufstieg mystischer Aszese erkannte er den christlichen Weg des Mönchtums.

„‚Herr, hier ist gut sein für uns.' Überdruß litt Petrus an der Menge, die Einsamkeit des Berges war ihm aufgegangen, hier hatte er Christus, das Brot des Geistes. Sollte er wieder von hinnen scheiden in Mühen und Schmerzen hinein, wo er nun heilige Liebesgefühle zu Gott verspürte und so auch ein reines Leben? Er wünschte sich das Gute, und darum fügte er bei: ‚Wenn du willst, werden wir hier drei Hütten bauen' ... Steig hinab, Petrus, du wolltest ruhen auf dem Berge, steig wieder hinab! ... ‚Die Liebe sucht nicht das Ihre', sie sucht nicht das Ihre, und darum schenkt sie dahin, was sie besitzt ... Das hat Petrus noch nicht begriffen, als er begehrte, mit Christus auf dem Berge zu leben. Er hat es dir aufgespart, Petrus, für nach dem Tod. Nun aber sagt er dir selbst: Steige hinunter, um dich auf der Erde zu mühen, auf der Erde zu dienen und verachtet zu werden, um auf der Erde gekreuzigt zu werden. Absteigt das Leben, um getötet zu werden; absteigt das Brot, um zu hungern; absteigt der Weg, um auf der Wanderung müde zu werden; absteigt der Quell, um zu dürsten: und du verweigerst die Arbeit? Such nicht das Deine. Habe die Liebe, künde die Wahrheit: so gelangst du zur Ewigkeit, dort findest du die Sicherheit"[122].

---

[121] Sermo 355, 1, 1 (PL 39, 1568): *Vobiscum hic vivimus, et propter vos vivimus: et intentio votumque nostrum est, ut apud Christum vobiscum sine fine vivamus.*
[122] Sermo 78, 3–6 (PL 38, 491–493). Übers. v. Balthasar.

DER BEGRIFF DER SUBSISTENZ BEIM DIAKON RUSTICUS

Von Dr. Eugen Wojtacha, Krakau

I. Der Begriff *subsistentia* in der Zeit vor Rusticus

Das Chalcedonense (451) und das Constantinopolitanum II (553) bringen nach den christologischen Streitigkeiten die Gleichsetzung der Termini *ὑπόστασις-subsistentia, πρόσωπον-persona* (als Bezeichnung des individuellen, substantiellen Seienden) und der Termini *οὐσία-substantia, φύσις-natura* (als vollständige reale, individuelle Natur) und verurteilen die Behauptung, daß die vernünftige vollständige, konkrete Natur als solche schon Person sei. Eine derartige Auffassung der Person war nämlich die philosophische Quelle großer christologischer und trinitarischer Irrtümer.

Vom 4. Jahrhundert an also steht der Theologe vor der Frage: Wenn die Person nicht durch die vollständige, vernünftige und individuelle Natur gebildet wird, was macht dann die Person, d. h. das vernünftige, individuelle und substantielle Seiende zu einer Person? Dies ist die Grundfrage des Werkes, das unter dem Titel „Rustici Diaconi: Contra Acephalos disputatio" bekannt ist.

II. Leben und Schriften des Rusticus

Der Diakon Rusticus, ein Neffe des Papstes Vigilius, wurde im Zusammenhang mit dem Dreikapitelstreit, in dem er mit großer Schärfe die Drei Kapitel verteidigte, durch Papst Vigilius im Jahre 550 mit Kirchenstrafen belegt. Für die Nichtanerkennung der Beschlüsse des Constantinopolitanum II im Jahre 553 wegen der Drei Kapitel, teilte er das Los des Vigilius: er wurde durch den Kaiser zur Verbannung verurteilt. Er lebte in Ägypten. Noch vor Justinians Tod (565) fand er sich im Kloster der Akoimeten bei Konstantinopel ein. In diesem Kloster übersetzte er die Akten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon ins Lateinische. Von den philosophisch-theologischen Werken des Rusticus ist das Werk „Contra Nestorianos et Eutychianos" verschwunden, auf das sich Rusticus später in seiner Schrift „Contra Acephalos disputatio"[1] beruft. Dieses zweite Werk ist zum ersten Mal bereits im 16. Jahrhundert im Druck erschienen[2]. Da die zugrundeliegenden Handschriften verloren sind, mußte für die in Betracht kommenden Abschnitte ein irgendwie kritischer Text aus den vorhandenen Druckausgaben erarbeitet werden. Dabei handelte es sich 1. um die Beseitigung der Druckfehler, 2. um die Feststellung dessen, was Rusticus unter den Termini *substantia* und *subsistentia* versteht: er hält an der Terminologie der Konzilien von Konstantinopel und Chalkedon fest; 3. um die Rekonstruktion des Haupttextes, der die Definition der Subsistenz, des die Person bildenden Elements enthält. Die Rekonstruktion wurde auf Grund der Analyse des zu rekonstruierenden Textes[3], des nächsten Kontextes[4], und des Kontextes des ganzen Werkes durchgeführt.

Die rekonstruierte Definition der Subsistenz lautet: *Individuam vere subsistentiam esse circa proportionem, velut fundamentum in quo incumbunt quae*

---

[1] PL 67, 1238.

[2] J. Sichardus, Antidotum contra diversas omnium fere saeculorum haereses, Basel 1528, 246ff: Rustici Diaconi Contra Acephalos, praefatio, incerto interprete. — Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum IV, Köln 1618, Pars 2, 208—237. — Dasselbe IV, Paris 1644, 793 bis 856. — Maxima Bibliotheca ... X, Lyon 1677, 371—382. — Außerdem in einer nicht festgestellten Ausgabe der Maxima Bibliotheca, in der das oben erwähnte Werk des Rusticus im 12. Band, mit einem Vorwort des Andreas Gallandi versehen, erscheint. — Die letzte Ausgabe der Maxima Bibliotheca ist bei Migne, PL 67, 1167—1254, abgedruckt.

[3] PL 67, 1238.

[4] PL 67, 1238—1241; 1249.

circa sunt reliqua, sicut ipsum nomen ostendit, et tamquam maxime propriam causam, in qua universa ,totietas, et subiecta natura et quae accidentia nominantur, ut color, et mores, ut habitus et dispositiones, et quae iis sunt similia, et proprietates confluunt ipsae[5].

Eine weitere Schrift des Rusticus wurde in den Jahren 1777—79 unter dem Namen „Synodicon adversus tragoediam Irenaei" durch Baluzius veröffentlicht[6]. „Contra Acephalos disputatio" und „Synodicon" bilden aber ein zusammenhängendes Werk. Erstere Schrift hat nämlich keinen Schluß; im Text wird ein zweiter Teil angekündigt, wo nicht nur über den Glauben, sondern auch über die Personen gesprochen werden soll[7]. Das sogenannte „Synodicon" ist nun eine Abhandlung über Personen, und zwar über die Personen, die in „Contra Acephalos disputatio" erwähnt sind. Das „Synodicon" selbst besitzt keinen Titel. Dieser ist erst durch die Herausgeber geschaffen worden, um die Schrift als Auswahl aus den Konzilsakten zu bezeichnen. Dieses „Synodicon" wurde nach dem Jahre 565 im Kloster der Akoimeten bei Konstantinopel geschrieben. Es ist also auch derselbe Ort und der Zeitraum, in dem „Contra Acephalos disputatio" entstanden ist. Die Bezeichnung als „disputatio" für letzteres geht auf die Herausgeber der Magna Bibliotheca veterum Patrum zurück. Dem Werk gebührt also einfach die Bezeichnung „Contra Acephalos".

Hier sei zunächst angemerkt, daß man den Eindruck haben kann, als ob Boethius, Leontius von Byzanz und der Diakon Rusticus ein und dieselbe Person wären[8]. Nach dem Jahre 520 sollte an Boethius das Urteil vollstreckt werden. Zur selben Zeit erscheint in Byzanz der Mönch Leontius. Leontius von Byzanz soll nach dem Jahre 540 gestorben sein. Zu dieser Zeit erscheint in Rom der Diakon Rusticus. Die Lehre des Rusticus ist der Lehre des Leontius auffallend ähnlich[9]. Und in den theologischen Werken des Boethius erkennt man den Entwurf der Gedanken, die in den Werken des Leontius und des Rusticus voll entfaltet sind. Alle drei sind hervorragende Kenner des Aristotelismus. Die bei Boethius vorliegenden Studien machen die Kenntnis des Aristotelismus bei „Leontius" und „Rusticus" verständlich. Boethius beherrscht die lateinische und griechische Sprache. Leontius übersetzt selbst sein Werk „Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos" ins Latein[10]. Das Latein des Rusticus ist soweit hellenisiert, daß Sichard, als er die „Disputatio" herausgab, in diesem Werk eine Übersetzung aus dem Griechischen erblickte. Selbstverständlich bedürfte die Hypothese der Identität dieser drei Gestalten einer gründlichen historischen Untersuchung.

III. Lehre des Rusticus von der Person und dem die Person konstituierenden Element

Sehr dürftig ist die Literatur über die philosophisch-theologischen Anschauungen des Rusticus; es bestehen eigentlich nur Andeutungen[11]. Da alle Autoren

---

[5] PL 67, 1238.

[6] Vollständiger bei J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio V, 731—1022. Mansis Ausgabe wurde bei Migne, PG 84, 551—864, nachgedruckt. E. Schwartz hat die Schrift in kritischer Bearbeitung in seine „Acta Conciliorum Oecumenicorum" (I, 3, 4) aufgenommen, und zwar unter dem Namen „Collectionis Cassinensis sive Synodici a Rustico Diacono compositi pars prior (pars altera)".

[7] PL 67, 1232.

[8] Näheres darüber in der Lubliner Dissertation des Verf. über den Begriff der Subsistenz bei Rusticus (1956, Maschinenschrift).

[9] Vgl. Leontius Monachus, Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos, (PG 86, 1277—1280); Leontius Byzantinus, Solutio argumentorum a Severo obiectorum (PG 86, 1915—1946).

[10] Vgl. Magna Bibliotheca veterum Patrum, Köln 1618, 442ff.

sich nicht auf einen kritischen Text stützen, behaupten sie, daß Rusticus die Anschauungen des Boethius wiederhole. Der kritisch herausgearbeitete Text enthüllt aber eine andere Lehre. Die Lehre des Rusticus von der Person und dem die Person konstituierenden Element geht organisch aus der metaphysischen Konzeption der Struktur des geschaffenen substantiellen Seienden hervor. Die grundlegenden Seienden dieser Welt sind *subsistentiae, individua substantiva*. Es gibt vier Gattungen von *subsistentiae: rationales, sensitivae, vegetativae, materiales*. Die Verbindungen dieser Subsistenzen nennt Rusticus *individua non insubstantiva*.

Von den Kräften, die die Subsistenzen in der gegebenen Verbindung halten, hängen die *individua non insubstantiva* ab. Sie sind *a natura, a Deo* (z. B. die Welt) oder *ex arte* (z. B. das Schiff). Die Subsistenzen sind in sich selbst zusammengesetzt, aber nicht so wie die *individua non insubstantiva*, deren Elemente die *individua substantiva* sind; die Subsistenzen sind aus Elementen zusammengesetzt, die gewöhnlich nicht selbständig wie die Subsistenzen existieren können. Die Subsistenz bildet für sich allein *unum substantivum*, die Verbindung der Subsistenzen *unum non insubstantivum*[12].

Die Subsistenz, das individuelle, substantielle Seiende, ist aus folgenden Elementen zusammengesetzt: Den Grund des Seienden bildet die *subsistentia individua*, das *fundamentum totietatis subsistentiae*. Auf dieser *subsistentia-fundamentum* erhebt sich die *substantia*, die *natura*, die wieder gebildet wird durch: *subiecta natura, accidentia naturae*.

Subsistentia-individuum substantivum heißt darum *subsistentia-totietas* oder kurz *subsistentia*; und *subsistentia*, der Grundbestandteil, trägt den Namen *subsistentia-fundamentum*, oder mit Rücksicht auf den speziellen Charakter ihrer Individualität *subsistentia individua*, obgleich die *subsistentia-totietas* ebenfalls *individua* ist; denn sie ist *individuum substantivum*.

Der Terminus *individuus* bezeichnet bei Rusticus vor allem das *a parte rei* als Einzelwesen existierende substantielle Seiende. Aber Rusticus verwendet den Terminus *individuus* in einem noch genaueren Sinne, es ist bei ihm das sich in anderen Individuen Nichtwiederholende; denn es ist das, was bewirkt, daß das gegebene Individuum gerade das und nicht ein anderes ist.

In einem weiteren Sinne sind alle Bestandteile des substantiellen Individuums individuell; jeder von ihnen existiert real, gehört zu einem bestimmten Individuum und nicht zu einem anderen. Alle Elemente, aus denen sich das substantielle Individuum zusammensetzt, wiederholen sich als solche in jedem einzelnen substantiellen Individuum. So auch die *subsistentia-fundamentum*. Wenn nun die *subsistentia individua* als solche in die Struktur des substantiellen Individuums eintritt, so macht sie durch ihr reales individuelles Sein das Individuum gerade zu diesem. In diesem Sinne ist *subsistentia individua* in anderen Individuen unwiederholbar.

Wenn *natura* als *natura* in die Struktur des substantiellen Individuums eingeht, macht sie durch ihren Inhalt das Individuum gerade zu einem solchen Individuum. Durch jene Gleichheit des qualitativen Inhalts gehört es zusammen mit anderen Individuen, welche dieselbe Natur besitzen, zur gemeinsamen

---

[11] B. Braun, Der Begriff ‚Person' in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation, Mainz 1876, 50–52. — Th. de Regnon, Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité, Paris 1892, I, 233–236. — A. Michel, Hypostase: DThC VII, 397. — A. Grillmeier, Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II, Würzburg 1953, 818–822.

[12] Vgl. PL 67, 1183f. 1184C. 1186C. 1187f. 1197B. 1198AB. 1207CD. 1238C.

Klasse von Individuen derselben Gattung. So ist also *natura* als *natura* auf spezielle Weise in allen Individuen derselben Gattung wiederholbar.

Rusticus gibt kein ausdrückliches Argument für dieses Gefüge des substantiellen Individuums. Aber virtuell ist dieses Argument in der „Disputatio" enthalten. Es läuft parallel zum aristotelischen Argument für das Gefüge des substantiellen Individuum aus Substanz und Akzidentien. An jedem substantiellen Individuum stellen wir zwei sich widersprechende und sich gegenseitig ausschließende Merkmale fest: 1. Individualität, Einzelwesentlichkeit, Unwiederholbarkeit des Individuums (als dieses Individuums). 2. Unindividualität, Nichteinzelwesentlichkeit, Wiederholbarkeit des Individuums (als eines solchen Individuums). Also ist jedes substantive Individuum aus zwei solchen Elementen zusammengesetzt, von denen eines Träger der Unwiederholbarkeit (*subsistentia*) und das andere der Wiederholbarkeit (*natura*) ist.

Die Subsistenz als die Ganzheit eines Seienden vernünftiger Natur erhielt das nomen nobile ‚persona'. So entstand die Definition der Person: *individuum substantivum rationale*. Die Folge ist, daß das die Person konstituierende Element, die *subsistentia individua rationalis* ist[13].

Diese Begriffe wendet Rusticus auf Grund der Analogie auf die Dreifaltigkeit an. Die göttlichen Personen, die ja in der einen Natur Gottes existieren, definiert Rusticus als *individua naturae communis* (gemeinsam besessener Natur). Die göttliche Natur ist nicht aus *subiecta natura* und *accidentia* zusammengesetzt. Sie ist absolut unzusammengesetzt, unendlich in der Vollkommenheit und dadurch *unica*. Diese einzige, den drei Personen gemeinsame Natur bewirkt, daß Gott *unum natura* ist. Die einzelne Person macht als *persona* nicht die Natur Gottes aus, sondern das *medium personae* (Analogat der *subsistentia-fundamentum*), das jeder göttlichen Person eigen ist. Darum ist Gott *trinus in personis*[14].

Auf Christus angewendet bedeutet das: Der Sohn Gottes nahm eine vollständige, reale menschliche Natur in sein *medium personae* auf, das in bezug auf die menschliche Natur Christi dieselbe Rolle spielt wie die *subsistentia-fundamentum* des einzelnen Menschen in bezug auf die Natur dieses Menschen. Darum wurde der Sohn Gottes Mensch durch seine menschliche Natur, wie jeder Mensch zum Menschen wird durch seine menschliche Natur. Und wie die *subsistentia-fundamentum* im Menschen bewirkt, daß einer zu einem bestimmten Menschen wird, also zu „einer" menschlichen Person (welche nur eine menschliche Natur besitzt), so bewirkt das *medium personae Verbi*, daß Christus, der Sohn Gottes, eine Person ist, die zwei Naturen besitzt[15].

IV. Die metaphysische Struktur des geschaffenen substantiellen Seienden

Der Terminus *subsistentia* wird in diesem Abschnitt nur zur Bezeichnung der *subsistentia individua*, der *subsistentia-fundamentum* gebraucht.

Aus dem Schluß, dessen erste Prämisse die aristotelisch-thomistische Lehre von der Begrenzung des Aktes durch die Potenz ist und dessen zweite Prämisse die Konzeption der metaphysischen Struktur des substantiellen Seienden von Rusticus ist, ergibt sich, daß die Subsistenz, die ein begrenzter realer Akt der einzelwesentlichen Existenz ist, aus der jene Subsistenz begrenzenden Potenz und dem durch die Potenz begrenzten Akt der Subsistenz zusammengesetzt ist. Also liegt der Subsistenz noch die Potenz der Subsistenz zugrunde. Das substantielle Individuum besteht also aus folgenden Grundbestandteilen: *accidentia*,

---

[13] PL 67, 1195–1198; 1222f. 1227 B. 1238–1241.

[14] PL 67, 1196 BC. 1208f. 1210f. 1227 B. 1230. 1232. 1241 AB.

[15] PL 67, 1188–1190. 1198. 1206 D. 1208f. 1221 BC. 1227 B. 1234 D. 1237 bis 1239. 1241 D. 1243 B.

subiecta natura, actus subsistentiae, potentia subsistentiae. Je nach den Eigenschaften, die man am substantiellen Individuum untersucht, ergeben sich folgende Einteilungsschemata:

a) Wenn man die Veränderlichkeit und die Unveränderlichkeit am substantiellen Individuum betrachtet, so gliedert sich das Individuum mit seinen akzidentellen Eigenschaften, die akzidentellen Veränderungen unterliegen, und mit der im aristotelischen Sinne aufgefaßten Substanz, die solchen Veränderungen nicht unterliegt, in:

accidentia — *accidentia*

substantia — { *subiecta natura* / *actus subsistentiae* / *potentia subsistentiae.* }

b) Wenn man die Wiederholbarkeit des Individuums (als eines solchen) und die Unwiederholbarkeit des Individuums (als dieses Individuums) betrachtet, so läßt sich das substantielle Individuum, d. h. die nach Rusticus in allen Individuen der betreffenden Gattung wiederholbare Natur und die einzelwesentliche Subsistenz einteilen in:

natura { *accidentia* / *subiecta natura* }

subsistentia { *actus subsistentiae* / *potentia subsistentiae.* }

c) Wenn aber die Grundlage der Einteilung der elementaren Teile des substantiellen Individuums die Lehre von der Zusammensetzung dieses Individuums aus *esse* und *essentia* ist und man die Lehre von der realen Unterscheidung zwischen der „Aktualität" des realen begrenzten Seins und der „Potentialität" des begrenzenden Elements hinzunimmt, dann gruppieren sich jene Elemente des Individuums wie folgt:

esse — { *accidentia* / *subiecta natura* / *actus subsistentiae* }

essentia-potentia subsistentiae.

Ein so verstandenes *esse* ist *actualitas* des substantiellen Individuums, das begrenzt, dadurch spezifiziert und zusammengesetzt ist. Und *essentia* ist die Potenz, welche die ganze *actualitas* des substantiellen individuellen Seienden — und zwar die Subsistenz direkt und die Natur indirekt — begrenzt. Die *essentia* ist in sich selbst begrenzt, aus dieser Begrenzung erwächst die Möglichkeit zur Bildung vieler Arten innerhalb einer Gattung und die Möglichkeit zu einer Vielzahl von begrenzten, substantiellen Seienden, die in dem einen Wesen übereinstimmen.

Wenn man also von der Lehre des Boethius-Leontius-Rusticus ausgeht, so kommt man zur Lehre von dem Gefüge des substantiellen Individuums aus *esse* und *essentia* bei Thomas von Aquin: *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*[16]. ... *esse est actualitas omnis formae vel naturae ... oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*[17].

Die Lehre des Johannes Damascenus zu diesem Thema findet sich hauptsächlich in seinem „Fons scientiae" und besonders in den „Capita philosophica". Ὑπόστασις definiert er als καθ' ἑαυτὴν καὶ ἰδιοσύστας ὕπαρξις. Aber er gebraucht

[16] Summa theol. I q. 4 a. 1 ad 3.
[17] Summa theol. I q. 3 a. 4 c.

den Terminus und die Definition in zweifacher Bedeutung: 1. ist die Hypostase das substantielle Individuum, 2. die reale, einzelwesentliche, selbständige Existenz des individuellen, substantiellen Seienden. Die Hypostase-Individuum gliedert sich also in die den Grund des Individuums bildende Substanz (samt den individuellen Eigenschaften) und in die Hypostase-Existenz, die das *quasi tegumentum* des Individuums ist. Die Substanz oder die selbständige Natur und — wenn vorhanden — die Bestandteile der Natur (Materie und Form) finden sich also in der Hypostase-Individuum, darum heißen sie *ἐνυπόστατα*. In der Hypostase-Individuum wird die Natur real, wird zur konkreten Natur des existierenden Seienden. Die menschliche Natur in Christus ist das unter der Hypostase-Existenz des Wortes Gottes angenommene Enhypostaton, das durch die Hypostase-Existenz des Wortes Gottes zu einer realen, individuellen, menschlichen Natur wird und zusammen mit der göttlichen Natur die Hypostase-Individuum, also die Person Christi bildet.

Die aristotelischen Auffassungen, die bei Aristoteles die volle Bedeutung haben, werden bei Johannes zu Ideen, zu allgemeinen Begriffen, die durch die von oben eindringende Hypostase-Existenz zu einer realen Existenz kommen. Das einzige Argument für die Richtigkeit dieser Konzeption ist, daß sie mit dem Dogma nicht in Widerspruch steht[18].

Die Anschauungen des Johannes Damascenus wurden durch Ägidius von Rom im Mittelalter modifiziert. Mit *ὕπαρξις-existentia* wurde der Akt des Seienden als Seienden bezeichnet. Die Enhypostata verloren den Charakter der platonischen Ideen oder der allgemeinen Begriffe, um als *essentia-potentia* des Seienden, welche die Existenz begrenzt, betrachtet zu werden. Nicht minder verloren sie die aristotelische *actualitas*.

[18] c. 30 (PG 94, 589–596); c. 39 (605); c. 40 (605–608); c. 41 (608); c. 42 (612f); c. 43 (613); c. 44 (616); c. 46 (617); c. 66 (665); c. 65 (664).

REZENSIONEN

Dietrich von Hildebrand, Christliche Ethik. 8° (560 S.). Düsseldorf 1959, Patmosverlag. DM 18.—.

Das ebenso bedeutsame wie umfangreiche Lebenswerk Dietrich von Hildebrands ist ganz dem Aufgabenkreis christlicher Ethik gewidmet. Seine zahlreichen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet sind von sehr bestimmten, sich durchhaltenden Grundanliegen und -einsichten getragen, die der Behandlung aller ethischen Einzelfragen zugrundeliegen, aber bisher noch nie thematisch und systematisch entfaltet wurden. Gerade dies geschieht hier. Darin liegen Wert und Bedeutung dieses Buches, das eine methodisch saubere, inhaltlich tiefsinnige und äußerst anregende Grundlegung der Ethik bietet. Das Buch ist ein Meisterwerk H.s, das volle Beachtung verdient. Es ist zuvor in englischer Sprache erschienen (Christian Ethics, New York 1952). Und jedermann müßte mit Sicherheit H. selbst als Verfasser auch der deutschen Ausgabe vermuten, verriete das Titelblatt nicht Karla Mertens als Übersetzerin; so vollkommen hat sie sich Stil und Diktion der deutschen Werke H.s zu eigen gemacht.

Erkenntnistheoretische „Prolegomena" (11—34) gehen der Darlegung voraus. Vor allem verfrühten Definieren und Systematisieren gilt es, die unmittelbaren *data* der Erfahrung in den Blick zu bekommen, sie zu analysieren und in ihrer Eigenart sowie ihrem Zusammenhang zu verstehen. Das unmittelbar Gegebene ist nicht im Sinne einer positivistisch eingeengten Erfahrung gemeint, sondern im Sinne der Erfahrung geistiger Einsicht in das Wesen des Seienden, das sich einer „originären Intuition" (26) erschließt. Die Methode H.s ist also, wenn er diesen Namen auch nicht gebraucht und sich einem voreiligen „Klassifizieren" oder „Etikettieren" seiner Denkweise widersetzt (13), eine phänomenologische Methode, die wesentlich von Husserl und Scheler her bestimmt ist, die H. jedoch in sehr eigenständiger Weise beherrscht und die eine bestrickend sachnahe und lebendige Unmittelbarkeit seines Denkens bedingt. Geistiger Erfahrung, wie sie hier methodisch eingesetzt wird, ist der Bereich der Werte, im besonderen der sittlichen Werte vorgegeben; ihr ist aber auch das Phänomen christlicher Sittlichkeit zugänglich, so daß — rein phänomenologisch — eine „christliche Ethik" möglich ist, deren Wesen am Ende des Buches bestimmt wird (534—546). Sie ist sich einerseits als philosophische Ethik ihrer Grenze gegenüber der Moraltheologie bewußt, anderseits kann sie die reinste und höchste Gestalt sittlicher Wertentfaltung, nämlich im christlichen Leben vor allem der Heiligen, in ihre Betrachtung einbeziehen.

Der erste Teil des Werkes erarbeitet das Wesen des Wertes im allgemeinen (37—201), während sich der zweite Teil der Eigenart des sittlichen Wertes im besonderen zuwendet (205—546). Zwar handelt H. hier auch von den „Quellen sittlicher Gutheit" (404—477) und den „Wurzeln des sittlich Bösen" (478 bis 533), doch geht es im ganzen nicht darum, das spezifische Wesen einzelner sittlichen Werte oder Unwerte zu analysieren. Es geht vielmehr um die grundsätzliche Frage nach dem Wesen des Wertes, besonders des sittlichen Wertes, und seiner Bedeutung im menschlichen Leben. H. geht in seiner Untersuchung vom Begriff der Bedeutsamkeit aus. Dieser meint „das Besondere, wodurch ein Gegenstand eine affektive Antwort hervorrufen oder unseren Willen motivieren kann" (38), dasjenige, was dem Seienden „den Charakter des *bonum* oder *malum* verleiht" (ebd.). „Bedeutsamkeit" steht so im Gegensatz zu „Neutralität" oder „Indifferenz" (ebd.). Nun zeigen sich aber drei wesensverschiedene Kategorien der Bedeutsamkeit: Ein Gegenstand kann bedeutsam sein, weil er etwas „subjektiv Befriedigendes" (50ff) ist, indem er eine Lust oder Annehmlichkeit verschafft, unabhängig davon, ob diese einen objektiven Wert darstellt. Der Gegenstand kann aber auch bedeutsam sein, weil er ein „objektives Gut für eine Person"

(68) bietet, also in einem wesenhaften Subjektbezug verbleibt. Schließlich kann etwas bedeutsam sein, weil es „in sich bedeutsam" (50ff) ist, also vor jeder Subjektrelation in sich selbst einen objektiven Wert darstellt. H. wendet sich gegen die Auffassung Schelers, der darin nur graduelle Unterschiede innerhalb der Wertordnung sah (55f) und jede Bedeutsamkeit auf eine Bedeutsamkeit in sich zurückführen wollte (64). Dagegen tritt H. für einen wesentlichen Unterschied ein, der nicht rückführbar ist, und behält den Begriff des Wertes ausschließlich dem in sich Bedeutsamen vor. Auch vollzieht er eine ontologisch sehr wichtige Korrektur der bisherigen Wertphilosophie dadurch, daß er die Werte nicht (wie etwa Rickert, Scheler, Nic. Hartmann u. a.) als „ideale Wertqualitäten" jenseits eines wertfreien Seins, sondern als „reale Seinsproprietäten" (100ff) betrachtet, darum aber nicht minder für die objektive und absolute Geltung der Werte gegenüber einem Relativismus einstehen kann, den er überzeugend widerlegt (131—158).

Hier drängt sich jedoch eine Frage auf: Wie kann man den Wert noch als schlechthin „nicht zurückführbare Urgegebenheit" (118ff) verstehen und jede, auch metaphysische Begründung des Wertcharakters ausschließen, wenn man den Wert schon als „Seinsproprietät" erkannt, somit, wie es scheint, das Sein als den Grund des Wertes erreicht hat? Ist nicht das Sein, der Seinsgehalt oder die Seinsvollkommenheit *(perfectio essendi)* des Seienden dasjenige, wodurch es in sich selbst bedeutsam oder werthaft ist und wodurch es gerade zur „Wertantwort" aufruft? Wie steht es also um den Seinswert des Seienden? H. unterscheidet „ontische und qualitative Werte" (159—170). Ein ontischer Wert ist etwa „der Wert der menschlichen Person", allgemeiner „der Wert eines Lebewesens, eines Menschen, eines Engels" (161), qualitative Werte finden wir dagegen „in den Bereichen der sittlichen, intellektuellen oder ästhetischen Werte" (ebd.) vor. Diese sind nicht nur wesensverschieden von den ontischen Werten, sondern bilden selbst eine Werthierarchie, an deren Spitze die sittlichen Werte stehen. Von beiden jedoch wiederum unterschieden ist der „formale Wert des Seienden als solchen" (179ff), der jedem Seienden zukommt, „insofern es ein Etwas, ein Seiendes ist" (178). In diesem, aber nur in diesem Sinn hat jedes Seiende als solches einen Wert. Wenn es darüber hinaus keinen ontischen und qualitativen Wert hat, „betrachten wir dieses Seiende mit vollem Recht als neutral" (182). Wird hier nicht zuviel geschieden, was ontologisch zusammengehört? Jedes Seiende ist doch, sofern es überhaupt ein Seiendes ist, etwas von einem bestimmten Wesen und entsprechend von bestimmtem Seinsgehalt. Wenn es überhaupt „ist", also am „formalen Wert des Seienden" teilhat, kommt ihm gerade dadurch — gewiß seinem Wesen gemäß größerer oder geringerer — „ontischer Wert" zu. Zwar sind dies zwei relativ unterscheidbare Aspekte, aber wohl kaum wesensverschiedene Wertordnungen.

Noch wichtiger aber, weil auch den sittlichen Wert betreffend, ist die Frage nach den „qualitativen Werten". Gründen diese nicht im ontischen Wert des Seienden, das sich der finalen Gesetzlichkeit seines Wesens gemäß zur vollen Entfaltung bringt? Ist etwa die Erkenntnis einer Wahrheit nicht deshalb ein „intellektueller Wert", weil sich in ihr die finale Dynamik des Intellekts vollzieht? Und liegt nicht das Wesen des „sittlichen Wertes" darin begründet, daß der Mensch im freien Vollzug bestimmter Handlungen und Haltungen, die der transzendenten Finalität seines Wesens entsprechen und deshalb von ihm gefordert sind, sich selbst voll verwirklicht und entfaltet zu dem, was er eigentlich — seinem Wesen gemäß — sein soll? Lassen sich also die Werte nicht doch zurückführen auf eine finale Hinordnung des Seienden zu wesensgemäßer Selbstentfaltung?

Gerade dies ist aber eine Auffassung, die H. mit aller Deutlichkeit und Entschiedenheit abwehrt. Dadurch werde der Wert schon relativiert und seiner

objektiven Geltung beraubt, er werde zu einem bloßen Mittel herabgesetzt, das „geeignet" ist, eine Zielerreichung oder Trieberfüllung zu vermitteln. „Weder sittliche Werte — wie Demut oder Reinheit — noch der ontische Wert der menschlichen Person, noch der Wert des Lebens als solcher, noch die Schönheit eines großen Kunstwerkes geben uns den geringsten Anlaß, sie als Geeignetheit zu interpretieren. Aber selbst da, wo wir eine objektive teleologische Hinordnung der menschlichen Natur auf einen werttragenden Gegenstand finden, zeigt sich ganz deutlich, wie unmöglich es ist, den Wert auf eine Erfüllung dieser objektiven Hinordnung zurückzuführen. Unsere Natur ist objektiv auf die Wahrheit hin angelegt. Aber wer wollte behaupten, der Wert der Wahrheit sei nichts als die Fähigkeit, diese objektive Strebung zu entfalten?" (125). Es ist deshalb unmöglich und sinnlos, den Wert als solchen auf eine „neutrale Finalität" (130) zurückzuführen. Jeder echte Wert ist eine letzte, nicht rückführbare, aber in sich selbst intelligible Größe. „Angesichts des in sich Bedeutsamen nach dem ‚warum' zu fragen oder zu glauben, der Wert werde intelligibler, wenn man ihn als Geeignetheit für etwas anderes deutet, ist völlig absurd" (ebd.). Und ebenso absurd ist es nach H., den sittlichen Wert einer Handlung durch die Norm „*secundum naturam*" zu bestimmen. Wenn wir die „immanente Logik der menschlichen Natur untersuchen", könnten wir „niemals ... jene Norm entdecken, die uns befähigt, das sittlich Gute von dem sittlich Bösen zu unterscheiden. Wir könnten z. B. niemals sehen, daß Selbstsucht *contra naturam* ist; tatsächlich zeigt das Studium der immanenten Tendenzen der menschlichen Natur das gerade Gegenteil... Warum sollte es mehr *secundum naturam* sein, großmütig und gerecht als geizig und ungerecht zu sein?" (225). Dies setzt vielmehr schon sittliche Werterkenntnis voraus, welche den Wert als das in sich selbst Bedeutsame und Gesollte erfaßt, nicht aber von einer vorgängigen Norm her ableiten kann.

Nun macht H. den sicher richtigen und wichtigen Unterschied zwischen dem (objektiv) „sittlich bedeutsamen Wert" (316), der eine entsprechende Wertantwort verlangt, und dem (subjektiv) „sittlichen Wert" der Handlung, welche auf die Forderung jener objektiven Gegebenheiten eingeht, ihr die Wertantwort gibt. Derselbe Unterschied ist auch in anderen Wertbereichen analog am Platz. So ist etwa im intellektuellen Wert das, wenn wir so sagen dürfen, intellektuell Bedeutsame die objektive und als solche durch den Verstand erkennbare Wirklichkeit (ontische Wahrheit); diese wird im Erkenntnisakt, der der Wirklichkeit entspricht, als intellektueller Wert (logische Wahrheit) vollzogen. Und analog in anderen Wertregionen. Nun wird sicher der Wertcharakter des objektiv Vorgegebenen nicht erst durch die finale Hinordnung eines Strebens, Wollens oder Liebens konstituiert, sondern geht dieser Hinordnung als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Insofern ist sicher die Wahrheit (objektiv als ontische Wahrheit betrachtet) nicht nur in der menschlichen Fähigkeit sie zu erkennen begründet. Und die objektiv sittliche Bedeutsamkeit eines notleidenden Menschen, der Mitleid und helfende Liebe verlangt, besteht nicht nur darin, daß ein anderer an ihm eine sittliche Handlung vollziehen und sich dadurch selbst seinem Wesen gemäß zu sittlicher Vollkommenheit erheben kann. Es ist vielmehr ein objektiver, in sich selbst gültiger Sachverhalt, der nicht auf das sittlich handelnde Subjekt hin relativiert werden kann, sondern diesem vorgegeben ist und von ihm die Wertantwort fordert, in der sich der subjektiv sittliche Wert verwirklicht. Wenn aber der objektive, in sich bedeutsame Sachverhalt auch nicht relativiert werden kann, so ist er doch — und gerade dadurch — sittlich bedeutsam „für" einen anderen, der durch ihn zur sittlichen Handlung aufgerufen ist. Die objektive Bedeutsamkeit wird in keiner Weise verkürzt oder gefährdet, wenn man ihre subjektive Bedeutsamkeit „für" jemanden bestehen läßt, der seinem Wesen nach auf objektive Wertbeantwortung hingeordnet ist.

Dies führt uns zu einem entscheidenden Grundbegriff der Ethik H.s, der schon seine früheren Schriften durchzogen hatte, hier aber ausdrücklich entfaltet wird: dem Begriff der „Wertantwort" (231—292). Um den, wie uns scheint, zentralen Gedanken wiederzugeben: H. vertritt — übrigens im Anschluß an Scheler — die Auffassung, sittliches Handeln könne nicht durch ein Streben nach eigener Vervollkommnung, nach Erfüllung der eigenen Wesensfinalität durch „Aneignung" von Werten verstanden werden. Ein solches Verhalten habe gegenüber dem bloß „subjektiv Bedeutsamen" (vgl. 50ff) seinen Platz, aber nicht gegenüber den Werten als dem „objektiv Bedeutsamen" in sich selbst, erst recht nicht gegenüber den sittlichen Werten, denen die höchste Bedeutsamkeit in sich selbst eigen ist. Hier handelt es sich nicht um Wertaneignung, sondern um Wertbeantwortung, d. h. um ein Sich-Öffnen gegenüber dem objektiven Wert, um eine bejahende Stellungnahme, eine sich selbst vergessende — in diesem Sinn selbstlose — Hingabe an den objektiven Wert um seiner selbst willen. Dies gilt schon für das Verhalten gegenüber dem intellektuellen Wert der Wahrheit, dem ästhetischen Wert der Schönheit usw., vor allem aber gegenüber dem personalen Wert des anderen Menschen, dem wir die Wertantwort personaler Bejahung und Liebe schenken sollen. Gerade in dieser, auf den objektiv sittlichen Wert eingehenden, sich an ihn hingebenden Wertbeantwortung, nicht aber in einem Streben nach ich-bezogener Wertaneignung vollzieht sich der subjektiv sittliche Wert einer Handlung. Dies ist, wie uns scheint, eine sehr wichtige Einsicht. Sie steht wohl im Gegensatz zu einer primitiven Vorstellung vom sittlichen Streben, vielleicht auch im Gegensatz zu der in manchen, nicht weniger primitiven Lehrbüchern der Philosophie vertretenen Auffassung. Aber sie steht nicht im Gegensatz zur Lehre der Scholastik, etwa des hl. Thomas von Aquin. Man könnte vielmehr zeigen, daß für diesen der Grundakt des Willens, der sich aus seinem metaphysischen Wesen ergibt, nicht das Erstreben eines Gutes „für mich", sondern ein Bejahen des Gutes „in sich" und um seiner selbst willen ist. Diese sich selbst transzendierende Bewegung, die im Wesen des Wollens liegt, vollzieht sich am reinsten und höchsten in der personalen Liebe.

Anderseits jedoch darf dieser Gedanke nicht isoliert und vereinseitigt werden. Sicher kann ich das, was ich eigentlich sein soll, nur erreichen und verwirklichen, wenn ich über mich hinausgehe und mich hingebe an die mir vorgegebenen Werte, besonders den personalen Wert des anderen. Trotzdem gilt umgekehrt: Ich kann mich nur dann sinnvoll, ohne den eigenen Personwert preiszugeben, auf anderes hin übersteigen, wenn gerade diese Bewegung der sich übersteigenden Hingabe in der finalen Ordnung meiner eigenen Selbstverwirklichung und -vervollkommnung liegt. Im Vollzug der sittlichen Handlung selbst steht intentional notwendig das erste Element im Vordergrund. Dies zu betonen ist sicher ein Verdienst H.s. Denn die reine Bewegung selbstlos sich verschenkender Liebe wird schon aufgehoben, der echt personale Kontakt solchen Geschehens wird schon unterbrochen, wenn ich auf mich selbst, auch auf den sittlichen Wert der eigenen Handlung, reflektiere. Dennoch ist dieser Vollzug, gerade als Vollzug einer sittlichen Handlung, ontologisch in seiner Möglichkeit bedingt durch das zweite Element. Ein Über-sich-Hinausgehen und Sich-selbst-Hingeben an einen anderen ist als sittliche Tat nur möglich, weil und insofern es der eigenen, wesenhaft transzendenten Finalität entspricht.

In diesem Sinn können wir aber gegen alle Bedenken H.s das sittliche Handeln doch als ein *agere secundum naturam* verstehen. Sicher, wenn man die menschliche Natur rein empirisch immanent betrachtet, kann aus ihr niemals eine Norm für sittlichen Wert oder Unwert, erst recht nicht eine Norm für die sittliche Pflicht gewonnen werden. Aber die menschliche „Natur" als Norm der Sittlichkeit meint doch die Ganzheit der Leib-Geist-Natur, die nicht in reiner Immanenz begriffen werden kann, sondern wesentlich durch ihre Transzendenz bestimmt ist. H. sagt

selbst: „Die Fähigkeit, sich selbst zu überschreiten, ist einer der tiefsten Wesenszüge des Menschen" (263). Wenn es ein Wesenszug des Menschen ist, ist dann nicht das Wesen des Menschen — oder seine „Natur", was dasselbe bedeutet, — selbst transzendent? Aber wir möchten noch weiter gehen: Die Transzendenz ist nicht nur einer der tiefsten Wesenszüge des Menschen, sondern der schlechthin primäre, den Menschen in seiner Geistigkeit konstituierende Wesenszug. Darum ist der Satz, an dem sich H. stößt, doch nicht ein sinnloser Widerspruch: „Das Transzendieren des Menschen ist etwas seiner Natur Immanentes" (266). Das ist gerade das Wesen des Menschen, daß er — immanent — in dem, was er selbst ist, als derjenige bestimmt ist, der — transzendent — sich selbst übersteigt: in der Hinordnung seines Wesens auf Gott. Insofern der Mensch in jedem freien Akt des sich selbst vollziehenden Geistes implizit die transzendente Finalität seines Wesens mitvollzieht, liegt darin die apriorische Norm für das, was der finalen Ordnung entspricht oder widerspricht, also sittlich gut oder böse ist. Zwar können wir daraus nicht inhaltlich alle sittlichen Werte und Unwerte a priori deduzieren; darin hat H. gewiß recht. Es ist nicht eine Norm der Ableitung, sondern eine Norm der Beurteilung, aber der Beurteilung des jeweiligen Inhalts gerade nach seinem sittlichen Wert oder Unwert. Diese Beurteilung geschieht zumeist spontan, so daß wir den sittlichen Wertcharakter — etwa der Demut, der Liebe usw. — in diesem selbst erfassen. Insofern ist phänomenologisch eine Unmittelbarkeit und Unrückführbarkeit der Werterfassung gegeben. Diese schließt jedoch eine metaphysische Vermittlung und Begründung nicht aus. Denn wir erfassen die Wertqualität in ihrer phänomenologischen Unmittelbarkeit nur, weil sie ontologisch in der Richtung unserer transzendenten, im freien Geistvollzug notwendig mitvollzogenen Wesensfinalität liegt. Nur in dieser wesenhaften Relation auf Gott, den Höchstwert und das Endziel des sich selbst übersteigenden Geistes, ist der unbedingt verbindliche Charakter des sittlichen Wertes begründet, den H. zwar durchaus festhält und verteidigt, den man aber, wie uns scheint, rein phänomenologisch nicht genügend sichern kann, sondern metaphysisch begründen muß. So zeigt sich hier sehr deutlich der echte Wert, aber auch die innere Grenze der phänomenologischen Methode im Aufbau der Ethik; sie verlangt notwendig eine metaphysische Vertiefung.

Aber trotz aller Fragen und Einwände, die wir nicht verschweigen konnten: Die große Bedeutung dieses Werkes bleibt bestehen, das zum ersten Mal die ganze Problematik der neueren Wertphilosophie einholt in einer christlichen Ethik von ebenso hohem philosophischen Niveau wie christlich sittlichem Ernst. Wenn es auch noch manche Auseinandersetzung auslösen mag, wird das Buch sicher — so hoffen wir — viel beitragen zur Theorie und Praxis christlicher Sittlichkeit, die dem Verf. aus tief christlicher Verantwortung immer das tragende Anliegen seines ganzen Lebenswerkes war. *E. Coreth S. J.*

Pierre Teilhard de Chardin S. J., Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain). 8° (XVI, 311 S.). München 1959, C. H. Beck. Geb. DM 18.50.

Seit dem Tode T.s am Ostersonntag 1955 ist viel geschrieben worden. Neben begeisterten Verehrern gibt es nüchterne Beurteiler und auch solche, die ihn scharf ablehnen. Wer sich in diesem Widerstreit der Meinungen Klarheit verschaffen und ein eigenes Urteil bilden will, wird am besten das Werk T.s selbst studieren. Darum ist es zu begrüßen, daß sich der Verlag Beck entschlossen hat, vorerst die bedeutsamste Schrift T.s in deutscher Übersetzung erscheinen zu lassen. Das Buch entstand in der Hauptsache zwischen Juni 1938 und Juni 1940 in Peking, wo T. während des Krieges festgehalten war. Die Vorbemerkung des Verf. ist vom März 1947, der Anhang vom 28. 10. 1948 datiert. Die Ordenszensur verweigerte die Druckerlaubnis. Nach dem Tode T.s übernahm ein aus 32 namhaften Gelehrten bestehendes wissenschaftliches und ein Ehrenkomitee die Veröffentlichung seines handschriftlichen Nachlasses. Als erstes Buch er-

schien 1955 das vorliegende Werk mit einem (in der deutschen Ausgabe gekürzt wiedergegebenen) Vorwort von N. M. Wildiers. T. zeichnet in großen Strichen ein Bild der Welt, insbesondere der Erde: die Vorstufe des Lebens, das Leben, das Denken, das höhere Leben; die Betrachtungen über die letzte Stufe befassen sich mit dem Kollektiv, dem Überpersönlichen, dem Endzustand der Erde. Alles konvergiert schließlich auf die Vollendung im „Punkt Omega" hin. Zu dieser aufwärtsstrebenden Entwicklung paßt genau, wie der Epilog darlegt, das Phänomen des Christentums. Es folgt ein zusammenfassendes Nachwort über das Wesen des Menschen. Den Schluß bilden „Einige Bemerkungen über den Rang und die Rolle des Bösen in einer evolutionären Welt", wo sich T. gegen den Vorwurf eines einseitigen Optimismus rechtfertigt. Das ist kurz der Inhalt.

Wo soll man das Buch einreihen? Ist es Paläontologie (in diesem Fach hat T. sein Leben lang gearbeitet)? Ist es Naturphilosophie, vielleicht sogar eine theologische Deutung des Naturgeschehens? Oder ist es eine Intuition, dichterische Synthese, etwa von der Art der Divina Commedia eines Dante? Vielleicht kommt man der Wahrheit am nächsten, wenn man sagt, das Buch ist alles das, eine Mischung von allem. Es enthält eine Fülle von gelehrtem Fachwissen, weiß darüber mit Leichtigkeit zu verfügen; es enthält anregende und originelle philosophische Reflexionen; es gibt aber auch typische Konstruktionen, ans Dichterische grenzende Intuitionen; dabei ist alles von einem großen Schwung, von mitreißendem Optimismus und im Letzten von echter Religiosität getragen. Aber in dieser Mischung liegt eine Gefahr. Die verschiedenen Seiten sind nicht hinreichend voneinander abgegrenzt und miteinander ausgeglichen. T. hat es wohl selbst gefühlt, daß er seinem Drang nach einer weitausholenden Synthese (wie sie dem Franzosen liegt) nicht immer die Zügel der nötigen Selbstkritik angelegt hat. Darum die später dem Werk vorausgestellte „Vorbemerkung", auf die Wildiers im Vorwort der französischen Ausgabe eigens hinweist und der er größte Bedeutung beimißt. Gerechterweise wird man die Synthese T.s so nehmen müssen, wie sie gemeint ist, nicht als eine bis ins letzte genau durchdachte und sicher bewiesene Gesamtschau, sondern als einen Versuch, einen kühnen Wurf, der neue Perspektiven öffnet und die kritische Kleinarbeit anderen überläßt. Es wäre unbillig, wollte man der Einzelmängel willen das Ganze einfachhin ablehnen und so jene zahlreichen Freunde T.s vor den Kopf stoßen, die, nicht so sehr auf einzelnes achtend, von der gläubig optimistischen Gesamthaltung angezogen, den Weg zu Gott und zur Kirche gefunden haben. Aufgabe der Philosophen (und Theologen) wird es sein, in kritischer Nacharbeit das bei T. Fehlende zu ergänzen, Vages genauer zu fassen, Falsches richtigzustellen und so das Positive, das in seinen Gedanken ohne Zweifel enthalten ist, erst recht fruchtbar zu machen. *Heinrich Pohl S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

José Gómez Caffarena S. J., Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante (Analecta Gregoriana vol. XCIII). 8⁰ (XI u. 283 S.). Rom 1958, Gregoriana. — Diese sorgfältige Analyse der gesamten Metaphysik Heinrichs von Gent ist philosophiegeschichtlich sehr aufschlußreich. Die Pariser Lehrtätigkeit Heinrichs liegt im letzten Viertel des 13. Jh. (1276—1292), also gerade zwischen dem Tod des hl. Thomas von Aquin und dem Beginn des Wirkens von Duns Scotus in Paris, mitten in der Spannung des geistigen Geschehens der Hochscholastik. Heinrich von Gent erweist sich jedoch (wenn der Verf. auch Beziehungen aufzeigt) nicht wesentlich von Thomas her bestimmt. Vielmehr entfaltet er eine vorwiegend augustinisch fundierte Metaphysik, die überdies einen starken Einfluß Avicennas erkennen läßt. Der augustinischen Illuminationslehre verbindet sich von Avicenna her eine Impression, der das Wissen um das Sein und die ersten Seinsbestimmungen entstammen, und eine Attraktion des endlichen Geistes durch das unendliche subsistierende Sein. Das endliche Seiende ist einerseits als endliches durch die Zweiheit von *esse essentiae* und *aliquitas* (Boethius), anderseits als kontingent existierendes durch die Zweiheit von *essentia* und *existentia* (Avicenna) konstituiert, nimmt aber exemplarursächlich an der unendlichen Seinsfülle Gottes teil und ermöglicht einen erkennenden Aufstieg des Menschen zu Gott, in dem sich *per eminentiam* die dynamisch-finale Ausrichtung des endlichen Geistes auf Gott vollzieht. Wenn auch in der Seinsauffassung ein großer Gegensatz besteht zwischen dem *actus essendi* des hl. Thomas und dem *esse essentiae* Heinrichs von Gent, so trifft sich dieser doch wieder mit Thomas in vielen Grundeinsichten der Metaphysik, vor allem mit jenen, die, vom augustinischen Gedankengut herstammend, Maréchal herausgearbeitet und fruchtbar gemacht hat, besonders der finalen Dynamik des endlichen Geistes auf das unendliche Sein; darauf weist der Verf. am Ende seiner Arbeit eigens hin. Damit sowie mit der abschließenden Auseinandersetzung mit Kant greift die wertvolle Untersuchung über ihr geschichtliches Ergebnis hinaus in die Gegenwartsproblematik der Metaphysik ein. *E. Coreth S. J.*

Etienne Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. 8⁰ (712 S.). Düsseldorf 1959, Schwann. DM 48.—. — Dieses Werk, dessen französisches Original 1952 erschienen ist und dessen deutsche Übersetzung von W. Dettloff besorgt wurde, geht aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit Duns Scotus hervor. Seine Philosophie wird hier von G. mit wahrer Meisterschaft in großangelegter und tiefdringender Deutung entfaltet. Zwar will der Verf. das Denken des Scotus nicht unter einem bestimmten systematischen Gesichtspunkt durchforschen, er will es erst recht nicht mit Gewalt in ein System zwingen, das es selbst nicht ist; er will es nur verstehen und in sein Verständnis einführen. Tatsächlich aber wird der Gesamtzusammenhang sichtbar, aus dem heraus vieles in dem schwer zugänglichen, oft mißverstandenen und viel umstrittenen Denken des Scotus in neuem Licht verständlich wird. So vor allem der Ansatz scotischer Metaphysik in dem real allgemeinen und metaphysisch univoken Sein, das (thomistisch) *essentia*, nicht *esse* bedeutet, also einen strengen Primat des Wesens vor dem Sein bedingt und zugleich deutlich macht, daß Scotus „unter dem Einfluß Avicennas eine stärkere Dosis platonischen Realismus' in sich aufgenommen hat als Aristoteles oder der hl. Thomas von Aquin" (118). Von hier aus werden Dasein und Wesen Gottes, des „Unendlichen Seienden", behandelt, in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem Sinn der scotischen Formaldistinktion, die G. von den Texten her durchaus als real (im Sinne der Denkvorgängigkeit) bestimmt. Es folgt die Lehre von den Engeln, von der Materie und der Indivi-

duation sowie von der menschlichen Seele und ihren Grundvermögen des Erkennens und Wollens. Ein Schlußkapitel über „Duns Scotus und die Philosophen" stellt die grundsätzliche Frage nach dem Wesen und den Grenzen der Philosophie des Duns Scotus. G. vertritt hier seine bezüglich des hl. Thomas und anderer Vertreter der Hochscholastik schon bekannte Auffassung, daß man sie, also auch Scotus, nicht eigentlich als Philosophen, sondern durchaus als Theologen verstehen müsse, welche nur im Dienst theologischer Fragen philosophische Einsichten vollziehen. Wenn Scotus immer wieder zwischen der Lehre der Philosophen und jener der Theologen unterscheidet, will er weder eine doppelte Wahrheit behaupten, noch eine grundsätzliche Scheidung zwischen dem der Philosophie an sich möglichen Erkenntnisbereich und der ihn übersteigenden Theologie vornehmen. Er hebt sich vielmehr in dieser Unterscheidung konkret von Aristoteles, Avicenna und Averroes ab und ist der Meinung, daß es rational einsichtige Wahrheiten gebe, die dennoch dem Theologen, nicht aber dem (vorchristlichen oder außerchristlichen) Philosophen zugänglich sind. So ist die Philosophie des Duns Scotus wesentlich eine Philosophie innerhalb der Theologie. Und diese Philosophie eines Theologen, die G. glänzend darstellt und verständlich macht, setzt er immer wieder in Beziehung zu anderen Denkern der Hochscholastik, jedoch nicht zu sehr zu jenen, die geschichtlich die bevorzugten Gesprächspartner des Duns Scotus waren wie etwa Heinrich von Gent, sondern vor allem zu Thomas von Aquin und seiner Metaphysik. Auch dabei bleibt Gilson aber bloßer Historiker. Wenn er auch deutlich genug zu erkennen gibt, daß er Thomist und nicht Scotist ist, und wenn er auch an vielen Stellen den tiefen Gegensatz zwischen Thomas und Scotus aufzeigt, so kommt es doch nicht zu einer Diskussion, in der von der Sache her eine Entscheidung zwischen ihnen fiele. Das ist vielleicht ein relativer Mangel dieses Werkes, wenn man nämlich mehr darin sucht als das, was es sein will: eine geschichtlich treue Einführung in die Denkwelt des Duns Scotus. Eine solche bietet aber das Buch in so hervorragender Weise, daß wir dafür dem verdienstvollen Verfasser und seinem Übersetzer dankbar sein müssen. *C.*

Eduard Zellinger, Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke. 8° (XVI u. 331 S.). München 1960, Max Hueber. DM 23.80. — In sorgfältigster Kleinarbeit hat Z. aus den Schriften des Kardinals Nikolaus von Kues eine systematische Konkordanz gestaltet, die in mehr als 300 Kapiteln die wichtigsten Aussagen des Kusaners anführt und auf andere verweist. Daraus ergibt sich eine Zusammenschau der Lehre, in deren Ganzheit die Einzelaussagen erst in ihrem vollen Sinn verstanden und abgegrenzt werden können. Daß diese Arbeit geleistet wurde, ist umso mehr zu begrüßen, als sich das Denken des Kusaners unsystematisch, vielfach in dialoghafter und dialektisch gegensätzlicher Gestalt darbietet, so daß die einzelnen Aussagen, aus dem Gesamtzusammenhang gerissen, widersprechendste Auslegungen möglich machen und nur im Ganzen seines Denkens und seiner Lehre richtig verstanden und gewertet werden können. Insofern folgt der Versuch einer Konkordanz einer Mahnung des Kusaners selbst (in der Apologia doctae ignorantiae), nimmt eine Anregung B. Jansens und A. Dyroffs auf und bietet eine höchst wertvolle, in Zukunft unerläßliche Grundlage jeder weiteren Kusanusforschung. Inhaltlich auf einzelnes einzugehen ist hier nicht möglich, doch sei auf das Gesamtergebnis hingewiesen, daß Z. im Vorwort zusammenfassend hervorhebt: „Die Philosophie des Kardinals ist durch und durch orthodox" (XV). In den entscheidenden Fragen der Gottes- und Schöpfungslehre ist er „in keiner Weise vom klassischen Höhepunkt der christlichen Scholastik und damit von der kirchlichen Doktrin abgewichen" (ebd.). Wenn sein Denken in der Darstellungsweise, aber auch inhaltlich in der kritischen Stellung zur Überlieferung, dem neuen Verhältnis zur Naturforschung, der Hinwendung zum

Menschen usw. eine geistige Nähe zur Renaissance offenbart, so sind hier doch deren typische Auflösungserscheinungen durchaus nicht wirksam. Vielmehr enthalten die Werke des Kusaners eine „genuin christliche Philosophie" (XVI), die über ihre Zeit hinaus auch für die Gegenwart Bedeutung behält. Schon dieses Gesamtergebnis, das einer ebenso umfassenden wie sorgsam abwägenden Kenntnis der Texte entspringt, ist beachtenswert und bringt eine wichtige Korrektur mancher, vor allem pantheistischer Fehldeutungen. *C.*

Georges M.-M. Cottier, L'athéisme du jeune Marx. Ses origines Hégéliennes (Problèmes et controverses). Gr.-8° (384 S.). Paris 1959, Vrin. — Zum vollen Verständnis und zur rechten Beurteilung eines Systems ist die Kenntnis der Ursprünge und Ansätze des betreffenden Denkens unerläßlich. Das gilt auch für Marx, dessen Philosophie hier historisch-genetisch sorgfältig erforscht wird. Der Verf. beginnt relativ ausführlich bei Hegel (19—104), zeigt (besonders aus der „Phänomenologie") Hegels Ablehnung des christlich transzendenten Gottesbegriffs, die vor allem in der Dialektik des „Herrn und Knechtes" sowie des „unglücklichen Bewußtseins" deutlich wird, und entwickelt sodann (besonders aus der „Enzyklopädie", nicht sosehr aus der großen „Logik", und aus den späteren Schriften) Hegels Monismus, in dem Gott zur absoluten Methode wird, und den in Hegels System dialektisch implizierten Atheismus und Materialismus (96f). Dies ist zwar eine berechtigte Sicht Hegels; es ist derjenige Hegel, der über Feuerbach und Marx geschichtsmächtig geworden ist, aber es ist doch, wie uns scheint, nicht der ganze Hegel. Um ihm voller gerecht zu werden, müßte man wohl noch mehr die spätere Religionsphilosophie beachten, in der die Transzendenz wieder mehr zur Geltung kommt, jedenfalls die reine Immanenz fragwürdig wird. Ein weiteres Kapitel zeigt die Entwicklung von Schleiermacher zu Feuerbach (105—141). Sodann wendet sich der Verf. dem jungen Marx selbst zu (145—371). Dabei beschränkt er sich auf die ersten Frühschriften bis 1844, also noch vor der „Heiligen Familie" (1845) und der „Deutschen Ideologie" (1845/46), und stützt sich vor allem auf die Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", „Die Judenfrage" und die „nationalökonomisch-philosophischen Manuskripte" von 1844. Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß Marx sich gegen Gott und das Christentum auflehnt, weil er in diesem die ideologische Stütze der bestehenden Gesellschaftsordnung sieht, daß aber anderseits diesem sozial-politischen Atheismus ein tieferer, nämlich religiöser oder pseudoreligiöser Atheismus vorausgeht und zugrundeliegt: Der Mensch will autonom sein, er will sich nicht unterwerfen und nicht gehorchen, er setzt sich selbst an die Stelle Gottes. Es ist im Grunde derselbe postulatorische Atheismus wie bei Feuerbach und später bei Nietzsche. Wenn aber Gott gestrichen wird, so bleibt doch das Weltbild unverändert; die Welt bleibt rational geordnet durch Werte und Normen, denen jedoch die Begründung fehlt. Es gehen sogar wesentlich theologische Relikte vor allem durch Hegels Vermittlung in das Denken von Marx ein, so besonders die eschatologische Geschichtsauffassung, die in einem beinahe manichäischen Dualismus die Vergangenheit als das Böse und die Zukunft als das Gute wertet. Die letzte Wurzel dieses Atheismus ist aber eine verkürzte und verfälschte Gottesvorstellung, die entsprechend dem „Herrn und Knecht" bei Hegel in Gott nur noch den Herrn, nicht den Vater, nur den herrischen Willkürgott, nicht den liebenden Vatergott der Offenbarung sieht. *C.*

Walter Strolz, Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. Kl.-8° (169 S.). Freiburg 1959, Herder. — Der vergessene Ursprung meint „das vergessene Geheimnis des Daseins" (165), die transzendente Wesensverfassung des Menschen, der dem Sein im ganzen offensteht und darum vom unendlichen Geheimnis angesprochen und umgriffen ist. Daß dieser metaphysische Wesensgrund des

Menschen in der neuzeitlichen Entwicklung naturwissenschaftlichen und philosophischen Denkens verschüttet wurde, jedoch als Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft, aber auch alles Begreifens der Geschichtlichkeit und der Transzendenz des Menschen von neuem erreicht werden müsse, will diese Untersuchung zeigen und damit „ein Wesensverständnis der Seinslage des heutigen Menschen erreichen" (Vorwort). So verfolgt der Verf. zunächst den Wandel des physikalischen Weltbildes: Vorbereitung und Ausbildung der klassischen Physik durch Galilei und Newton, und ihre tiefe Erschütterung in den letzten Jahrzehnten durch Relativitätstheorie, Quantenphysik und Unschärferelation. Daraus ergibt sich, daß es im mikrophysikalischen Raum eine rein objektive Erkenntnis der Wirklichkeit nicht mehr gibt, und es stellt sich mit neuer Dringlichkeit das Erkenntnisproblem oder allgemeiner die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt. Die Auseinandersetzung mit Eddingtons Apriorismus und P. Jordans physikalischem Positivismus, vor allem aber mit C. F. von Weizsäckers Lösungsversuch, der grundsätzlich nicht über Kant hinauskommt, weder den Dualismus von Ding an sich und erscheinender Welt noch das Verhältnis von Empirie und Apriorität zu bewältigen vermag (66), führt mitten hinein in das eigentlich philosophische Problem. Die neuzeitliche Denkbewegung, die der Verf. skizziert, zeigt seit Nikolaus von Kues und Descartes eine wesentlich anthropologische Wende, der jedoch bis Kant und Hegel das Sein immer mehr entgleitet. Der Mensch wird nicht mehr konkret als „In-der-Welt-Sein" (Heidegger), d. h. als „Geist in Welt" (K. Rahner) begriffen, der die Welt und die Geschichte, denen er wesentlich angehört, ebenso wesentlich übersteigt in der Offenheit für das unendliche Sein im ganzen. Hierin zeigt sich der Verf. tief beeinflußt von Heidegger und noch mehr von K. Rahner, dem er im Entscheidenden folgt. Doch macht er ein existential-ontologisches Verständnis des Menschen fruchtbar für eine Deutung der Gegenwart. Das kosmozentrische Weltbild, in dem der Mensch Heimat und Geborgenheit hatte, ist zerbrochen und hat einem anthropozentrischen Weltbild Platz gemacht. Der Mensch ist heimatlos geworden und muß erst ein neues Weltverhältnis gewinnen; aber nicht allein in technischer Weltbeherrschung, sondern — gerade im Lärm des technischen Zeitalters — im Stillwerden und Schweigenlernen, um von neuem das Sein zu vernehmen, sich selbst aus dem Sein zu verstehen und sich dem göttlichen Geheimnis zu öffnen, in dem auch die Welt der Technik und der Geschichte ihren letzten Ursprungsgrund hat. So bietet sich hier eine metaphysische Standortbestimmung dar, der man im ganzen dankbar zustimmen darf. *C.*

An Etienne Gilson Tribute. Presented by his North American Students with a Response by Etienne Gilson, hrsg. von Charles J. O'Neil. 8° (347 S.). Milwaukee 1959, Marquette University. $ 7.—. In dieser Festschrift zum 70. Geburtstag E. Gilsons haben einstige Schüler des Gelehrten in Nordamerika 20 Beiträge über sehr verschiedene geschichtliche und sachliche Fragen der Philosophie vereinigt; sie zeigen durchwegs ein beachtliches philosophisches Niveau. Die einzelnen Arbeiten (auf die wir nur hinweisen können) erstrecken sich geschichtlich von den Fragmenten Heraklits (Owens) über die Scholastik des Mittelalters, die den größten Raum einnimmt mit Beiträgen über Hugo von St. Viktor (Lacroix), Thomas Sutton (Przezdziecki), Jean Quidort (Heimann), den Liber de causis (Sweeney) und eine anti-ockhamistische Logikhandschrift (Synan), bis zum amerikanischen Empirismus (Walton) und Heideggers Sprachphilosophie (Lynch). Eine Reihe weiterer Arbeiten beschäftigt sich unter sachlich verschiedenen Rücksichten mit Thomas von Aquin. Unter ihnen seien vor allem genannt die Beiträge über Metaethik (Bourke), über einen phänomenologischen Weg zum Realismus (Henle), über das sinnlich Gegebene (Smith) und die Naturdinge (Schmitz), nicht zuletzt über das Axiom des hl. Thomas *Omne agens agit propter finem* (Klubertanz), worin die Auffassung vertreten wird, für Thomas sei dieser Satz

nicht ein metaphysisches Prinzip, sondern vielmehr eine metaphysische Schlußfolgerung. Am Ende folgt eine Antwort E. Gilsons, *Amicus Amicis*, worin der Jubilar in herzlicher Weise seine geistige und menschliche Verbundenheit mit seinen Schülern zum Ausdruck bringt. Der ganze Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis für den mächtigen Einfluß Gilsons auf das katholische Geistesleben Nordamerikas, dessen gegenwärtiger Thomismus ja entscheidend von Gilson (und Maritain) geprägt ist, während etwa der Anstoß Maréchals zu transzendentalem Denken, der im europäischen Raum bestimmend fortwirkt, dort noch kaum zur Geltung gekommen ist. *C.*

Hans Meyer, Systematische Philosophie. Bd. III: Sittlichkeit, Recht und Staat. Gr.-8° (IX u. 462 S.). Paderborn 1960, Schöningh. DM 28.—. — Der Erkenntnislehre und der Metaphysik des verdienstvollen Würzburger Professors H. Meyer (vgl. ZkTh 78 [1956] 471f; 81 [1959] 109f) folgt hier als 3. Band seiner „Systematischen Philosophie" die Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie. Auch dieses Werk „hält sich auf der Linie der philosophia perennis", aber es „setzt sich mit den aktuellen Fragen der Gegenwart auseinander", so daß der Verf. selbst es mit Recht als ein „aktuelles Buch" bezeichnen kann (V). Wertvoll ist vor allem das überaus reichhaltige Material, das in dem Buch verarbeitet ist. In allen Fragen werden in bunter Fülle Beziehungen zu den verschiedensten Systemen und Auffassungen in der Geschichte der Ethik bis zur Gegenwart aufgezeigt. Das verleiht dem Buch eine Lebendigkeit, wie sie nur selten einem philosophischen Werk eigen ist. Die Auseinandersetzung beginnt mit jenen Lehren (wie Historismus, Nihilismus, Nominalismus usw.), die eine wissenschaftliche Begründung der Ethik überhaupt in Frage stellen. Sodann wird als Prinzip der Ethik die „Wesensnatur des Menschen" (26ff) bestimmt, in der die sittlichen Werte gründen. Die einzelnen Wertbereiche sucht der Verf. im Anschluß an die klassische Einteilung der Kardinaltugenden, aber diese erweiternd, zu gruppieren, er stellt ihre Rangordnung fest und behandelt die geschichtlich verschiedenen Tugendideale. Dem, was man eine ethische Wertlehre nennen könnte, erst nachfolgend wird eine ethische Pflichtenlehre entwickelt, in der die sittliche Werterkenntnis und das Gewissen, das Sittengesetz und die sittliche Pflicht, die Willensfreiheit und der Sinn der Strafe behandelt werden. Es folgt eine Sozialethik, welche die Fragen der Ehe und Familie, des Staates und der Staatsformen bis in die aktuellsten Gegenwartsfragen hinein diskutiert, und eine Naturrechtslehre, welche die natürlichen Menschenrechte herausstellt und schließlich zum Verhältnis von Ethik und Politik Stellung nimmt. Dieses ungeheuere Material, das hier nur genannt sei, wird in sehr lebendiger und leicht faßlicher Gestalt dargeboten. Aber wird durch die Überfülle geschichtlicher Bezüge nicht bisweilen die Sache selbst mehr verdeckt als aufgehellt? In den philosophisch-spekulativen Grundfragen der Ethik wird — vielleicht mit Absicht, weil sich das Buch an breitere Kreise wenden will — nicht immer eine letzte Klarstellung erreicht. Wenn etwa das Wesen des Menschen als das Prinzip der Sittlichkeit eingeführt wird, stellt sich doch die (heute vieldiskutierte) Frage, ob und wie man das Wesen des Menschen in seiner notwendigen Struktur bestimmen könne, so daß sich daraus inhaltlich die notwendig geforderten sittlichen Werte und Pflichten ergeben. Überdies liegt doch die spezifische Eigenart des sittlichen Wertes gegenüber anderen, auch menschlichen Werten und Wertbereichen in seiner unbedingten Wertqualität, die durch andere Werte nicht aufgehoben oder aufgewogen werden kann und allein in der a priori notwendigen Bezogenheit auf die absolute Werthaftigkeit Gottes gründen, auch wenn der sittliche Wert im einzelnen nicht verpflichtend ist. Darum genügt nicht nur zur Fundierung der sittlichen Pflicht, sondern schon zur Fundierung des sittlichen Wertes als solchen nicht die in sich (immanent) betrachtete menschliche Natur. Vielmehr muß diese, nämlich gesamtmenschliche Natur in ihrem Finalbezug auf den Absolutwert

schlechthin begriffen werden, der im freien Geistvollzug immer schon implizit mitvollzogen wird, so daß daraus die sittliche Werterfahrung als eine unbedingte Höchstwerterfahrung entspringt. Wenn M. im Anschluß an Thomas die Willensfreiheit durch die Hinordnung auf das Gute *(bonum)* bestimmt (261 ff), so ist seine Meinung schwer verständlich, es gebe nicht nur ein Handeln *sub ratione boni*, sondern (etwa im Falle eines Verbrechens) auch *sub ratione mali*. Sittlich böses Handeln geschehe nicht, wie die Scholastik lehrt, *sub ratione boni*. „Der Terminus ‚*bonum*' schreit laut auf gegen solche Mißhandlung" (286). Aber ist es eine Mißhandlung, wenn man das *bonum* nicht als sittliches, sondern als ontisches Gut — im weitesten Sinn — versteht, das immer und unausweichlich das Formalobjekt des Wollens bleibt, auch wenn ein niedriger Teilwert aus dem finalen Ordnungsgefüge sittlicher Werthaftigkeit herausgerissen und — seinem Wesenssinn entgegen — absolut gesetzt wird? Solche Fragen und Bedenken wollen jedoch die hohen Verdienste dieses Werkes nicht aufheben, das auf breiter geschichtlicher Grundlage eine wertvolle Darlegung der christlichen Ethik bietet.

C.

Friedrich Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. III. Band: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. Kl.-8° (336 S.). Wien 1959, Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs. S 95.—. — In zwei vorausgegangenen Bänden hatte B. das Problem des Übels von Platon bis Thoman von Aquin (2. Aufl. 1955) und von Eckehart bis Hegel (1952) dargestellt; hier verfolgt er es weiter von Schopenhauer bis heute. Diese Aufgabe ist schwierig, denn in bunter Fülle vernehmen wir die verschiedensten und gegensätzlichen Stimmen zu dieser alten Menschheitsfrage. Mehr als dreißig (z. T. auch wenig bekannte und bedeutende) Philosophen werden vorgeführt, indem ihre Aussagen selbst zur Sprache kommen, und eine knappe Kritik von christlichen Standpunkt angefügt. Dies alles geschieht auf kaum 200 Seiten (S. 209 bis Schluß sind Anmerkungen), so daß zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der Frage des Übels aus dem jeweiligen Systemzusammenhang der Raum fehlt. Immerhin bietet das Buch eine wertvolle Übersicht über das vielfältige Material und zeigt eindrucksvoll das auch in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart andauernde Ringen des Geistes mit dieser Frage, die im letzten doch niemals voll zu bewältigen ist, sondern im unerforschlichen Geheimnis Gottes gründet. So ist auch das letzte Wort dieses durchaus im christlichen Geist verfaßten Werkes das göttliche Geheimnis, vor dem wir uns in Demut und Vertrauen zu beugen haben. *C.*

Alfons Adams, Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes 2). Kl.-8° (S. 146). Münster 1958, Aschendorff. DM 9.80. — Der Inhalt dieses Bändchens geht auf zwei Vorträge zurück, die der Verf. auf den Salzburger Hochschulwochen 1955 gehalten hat und in erweiterter Form veröffentlicht. Die erste Abhandlung „Wissenschaft und Philosophie" (7—51) geht von einer Analyse des wissenschaftlichen Erkennens aus und zeigt, daß die Philosophie alle Wissenschaften transzendiert. So richtig das ist, folgt daraus, daß die „Philosophie keine Wissenschaft" ist (21 u. ö.)? Uns scheint es nicht glücklich, den Begriff „Wissenschaft" mit Einzelwissenschaft gleichzusetzen. Richtiger ist es, diesen Begriff weiter zu verstehen und die Philosophie als eine, wenn auch wesenseigene Wissenschaft zu bestimmen. Und wenn von der Philosophie gesagt wird, sie lege sich auf keine Methode fest, sondern frage nur bei den „Sachen" an und begnüge sich mit der Analyse und Deskription dessen, was in der Welt ist und was sichtbar ist (29), verschreibt sich damit die Philosophie nicht erst recht einer bestimmten Methode, und zwar der phänomenologischen? Wie aber kann durch bloß phänomenologische Analyse und Deskription jemals „Ontologie und Metaphysik" vollzogen werden, für welche der Verf. so entschieden eintritt?

Das Problem der Geschichte, das schon im ersten Teil immer wieder zur Sprache kommt, wird in der zweiten Abhandlung thematisch aufgenommen: „Geschichtsphilosophische Positionen" (52—145). Gemeint sind die Positionen von Hegel und Marx, die hier dargelegt und kritisch analysiert werden. Dem Verf. kommt es darauf an zu zeigen, daß die idealistische und die materialistische „Eschatologie" dieser beiden Geschichtstheorien säkularisierte christliche Theologie sind und nur von hier aus verstanden werden können. So wollen die Abhandlungen auf die Probleme unserer Zeit hinweisen und sie aus der Geschichte verständlich machen. Ob sich darin auch nur eine Antwort anbahnt, ist eine Frage, die offen bleibt (145). *C.*

Paul Grenet, Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Tannhof. Kl.-8° (128 S.). Essen 1959, Ludgerus-Verlag. Geb. DM 8.60. — Auf 120 kleinen Seiten ist hier ein Überblick über die Grundbegriffe des spekulativen Teiles (Naturphilosophie mit Lehre vom Menschen und Seinsphilosophie mit natürlicher Gotteslehre) der thomistischen Philosophie im engeren Sinn geboten. Verf. und Übersetzer glückt es, die Problemstellung knapp und durchsichtig von Erfahrungstatsachen her zu erarbeiten und in Abhebung von anderen Lösungsversuchen der Vergangenheit und Gegenwart die thomistische Lösung vorzulegen und ihre Bedeutung für heutige weltanschauliche Fragen herauszustellen. So bietet das handliche Büchlein eine relativ umfassende Einführung in die Begriffswelt der thomistischen Philosophie und damit auch eine Handreichung für das Verständnis philosophischer Begriffe, deren sich die dogmatische Theologie bedient. Ein weiterer Vorzug liegt in der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung, die immer wieder die Wirklichkeit aufweist, welche unsere Begriffe erfassen und zur Darstellung bringen. *O. Muck S. J.*

Heinz Hülsmann, Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns. 8° (218 S.). Düsseldorf 1959, Schwann. DM 18.—. — Diese Untersuchung trägt den Methodengedanken nicht von außen an das Werk N. Hartmanns heran. Die Struktur der angewendeten philosophischen Methode erweist sich vielmehr als grundlegend für das System der Philosophie Hartmanns und als Schlüssel für sein Verständnis. Das ist die These, zu der sich der Verf. durch seine Beschäftigung mit dem Werk Hartmanns genötigt sah und die den Leitgedanken für das vorliegende Buch darstellt. Nach einleitendem Überblick über die einschlägige Literatur beschäftigt sich der historische Teil mit der geistigen Herkunft Hartmanns (Marburger Schule), die in seiner Philosophie weitergewirkt hat, und mit seinem Verhältnis zur Philosophiegeschichte (Aristoteles, Kant, Hegel). Auf diesem Hintergrund wird ein Überblick über die Methoden Hartmanns geboten („Systematische Methode", Phänomenologische Methode, Aporetik, Kategoriale Methode), um deren spezifische Eigenart, ihre Anwendung und ihr Verhältnis zueinander zu studieren. An Beispielen aus einzelnen Werken wird das Verhältnis von Sachgebiet und Methode aufgewiesen und gezeigt, wie bei Hartmann überall die Methode des Rückschlusses vorherrscht, indem reflexiv die Determinanten der Erkenntnisgehalte aufgewiesen und so die Kategorien erschlossen werden. Der abschließende grundsätzliche Teil arbeitet die Reflexion als das eigentliche Geschehen der Methode und entscheidendes Prinzip der Philosophie heraus. Die Reflexion ist der methodische Grundakt. Gnoseologisch erweist sich die Erkenntnis für Hartmann als reaktives System. Darum führt sie aus dem Bewußtsein in das Sein, wird ontologisch, erfaßt den Inhalt der Erkenntnis als bewußtseinsunabhängiges Seiendes. Ermöglicht wird dies durch die partiale Identität der Erkenntnis- und Seinskategorien. So wird verständlich, warum die Methode des Rückschlusses so grundlegend ist. Es zeigt sich aber zugleich auch die Grenze Hartmanns. Wenn er auch durch die Reflexion diese

selbst als sekundär gegenüber dem natürlichen Realitätsbewußtsein erkennt, so legitimiert er doch nirgends die absolute Position der Reflexion, welche verborgen und unausgesprochen seiner Philosophie zugrundeliegt und welche den Rang und Wert des natürlichen Wirklichkeitsbewußtseins bestimmen soll. Dieser Kritik wird man wohl beipflichten müssen. Die Arbeit schöpft aus umfassender Kenntnis der Werke Hartmanns und der übrigen einschlägigen Literatur und ist eine begrüßenswerte und interessante kritische Auseinandersetzung. Allerdings setzt die zum Teil durch die Sache bedingte Art der Darstellung Leser voraus, die schon einigermaßen in Hartmann eingearbeitet sind. *M.*

J. M. Bochenski, Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe (Herder-Bücherei 62). Kl.-8° (125 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20. — In zehn kurzen Kapiteln, ursprünglich als Radiovorträge gehalten, bringt der Verf. durch anschauliche Beispiele und einfache Überblicke über die verschiedenen Lösungsversuche einem breiten Leserkreis die philosophischen Grundprobleme nahe. Die lebendige Darstellung läßt auch die Bedeutung der philosophischen Fragen spüren. Dabei bleibt es nicht bei einem unparteiischen Bericht von Ansichten. Die bewußte Stellungnahme und klare Beurteilung gründet in der philosophischen Überzeugung des Verf., der sich der griechisch-scholastischen Tradition verpflichtet weiß und sich auf dem Gebiete der modernen Logik einen Namen gemacht hat. Im einführenden Vortrag über das Gesetz, das in unserem technisierten Leben eine so große Rolle spielt, wird die philosophische Frage geweckt. Das Gesetz zeigt Eigenschaften, welche den Eigenschaften der konkreten, erfahrbaren Dinge, die uns umgeben, entgegengesetzt sind. Dann folgen Vorträge über die Philosophie, Probleme der Erkenntnis, des Wertes, über den Menschen, das Sein, die Gesellschaft und das Absolute. Dieses Büchlein kann nicht nur jedem dienen, der eine erste Einführung in philosophisches Denken verlangt, sondern auch allen, die andere einführen und sich in der Art, die Sache zu bringen, anregen lassen wollen. *M.*

Oliver Martin, Metaphysics and Ideology (The Aquinas Lecture, 1959). 12° (87 S.). Milwaukee 1959, Marquette University Press. — In diesem Vortrage geht es darum, das genauere Verhältnis zwischen Metaphysik und Ideologie klarzustellen. Als Wissenschaft ist Metaphysik von Ideologie zu unterscheiden; ihr wissenschaftlicher Charakter wird an vier ihrer Kriterien dargetan: an ihrer Selbständigkeit (autonomy), ihrer Kontinuität, ihrer Systematik und ihrer Adäquatheit. Wie die Geschichte lehre, gelten diese Kriterien vom gemäßigten Realismus. *A. Pechhacker S. J.*

J. M. Bochenski, Formale Logik (Orbis academicus III, 2). Gr.-8° (XVI u. 640 S., 4 Tafeln). Freiburg/München 1956, K. Alber. DM 44.—. — Obwohl die Erforschung mancher Perioden und Gestalten der Logik noch in den Anfängen steht, ist B.s Geschichte der Formalen Logik nur zu begrüßen. Soweit die Werke bekannt sind, wird die Entwicklung an Hand von Texten dargestellt. Die erste Gestalt der abendländischen Logik, die griechische (31—166), umfaßt vier Perioden: die der Vorläufer, Aristoteles, die megarisch-stoische Schule und den Ausgang der Antike, die Periode der Kommentare und Handbücher. In der scholastischen Logik (199—293), die gegenüber der antiken eine eigene Gestalt der Logik darstellt und deren Geschichte „heute noch viel weniger bekannt als die der antiken" ist, so daß „hier keine Entwicklungsgeschichte der logischen Problematik im Mittelalter gegeben werden" kann (173), kommen die semiotischen Grundlagen mit einer vorzüglich entwickelten Suppositionslehre zur Darstellung, ferner die Aussagenlogik mit der Konsequenzlehre, und die Termlogik, in der das Problem der leeren Klasse, die modale Syllogistik und die Antinomienlehre besonderer Beachtung wert sind. Nach einer kurzen Darstellung

der „Zeit des Überganges" (297—308) folgt die Geschichte der mathematischen Logik (311—477), die wieder in vier Perioden eingeteilt ist: die Vorgeschichte, von Leibniz bis 1847, die Boolesche Periode, bis zu Schröders Vorlesungen (I. Band 1895), die Fregesche Periode, von Freges Begriffsschrift (1879) bis zu den Principia Mathematica von Whitehead und Russell (1910—1913), und die neueste, noch nicht abgeschlossene Periode seit den Principia. Von dieser letzten Periode, die ja noch nicht zur Geschichte gehört, werden nur kurz einige Probleme behandelt, wie die mehrwertige Logik von Lukasiewicz und der Gödelsche Satz. Im letzten Teile des Werkes (481—517) kommt die indische Gestalt der Logik zur Sprache. Da die meisten Texte nicht veröffentlicht und noch mehr nicht übersetzt sind, ist hier sehr vieles unbekannt; aber trotzdem „haben wir doch einen gewissen Einblick in die Entwicklung der indischen Logik... und sind vielleicht sogar schon in der Lage, das Entstehen der eigentlichen formalen Logik einigermaßen zu erfassen" (485). Jedenfalls ist der Vergleich dieser Logik mit der abendländischen äußerst lehrreich und anregend. Der Wert des Buches wird noch erhöht durch eine umfassende Bibliographie (531—605) und seine Brauchbarkeit gewinnt nicht wenig durch ein Namensverzeichnis, ein Verzeichnis der künstlichen logischen Zeichen sowie der mnemotechnischen Ausdrücke und durch ein Sachverzeichnis (606—639). Die Übersetzung der Texte ist, wie sich wohl versteht, möglichst wortgetreu, auch zum Nachteil der Schönheit der Sprache. Ob aber nicht doch bisweilen auch die Klarheit leidet? Die Lektüre ist nicht immer leicht. — Bei der Behandlung der mehrwertigen Logik werden die weiteren Werte, wie es allerdings fast immer zu geschehen pflegt, an „Wahr" und „Falsch" angereiht (470ff). Diese Ausdrücke haben aber ihre objektbezogene Bedeutung und objektiv gibt es kein Drittes und kein Weiteres; das gibt es nur subjektiv, nämlich neben der Gewißheit über das sich so oder nicht so Verhalten oder in einer sowohl zu Wahrem wie zu Falschen bestimmbaren, also ungenauen denkerischen und somit wieder irgendwie subjektiven Wiedergabe. Wenn die Logistik das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten, wie es scheint, auch wegläßt, so ist damit nicht gesagt, daß es in ihr oder überhaupt nicht gelte. Doch derlei ist hier von mehr nebensächlicher Art. Wir dürfen uns nur freuen, diese Geschichte der Formalen Logik zu besitzen.

P.

Gotthard Günther, Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik. Bd. 1. Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. Gr.-8° (XXII u. 417 S.). Hamburg 1959, Meiner. Kart. DM 56.—. — Die Ergebnisse der modernen Logik (Theorie der mehrwertigen Kalküle) werden hier auf das Problem der Reflexion angewandt, eine neue Deutung der Großen Logik Hegels wird vorgelegt. G.s Anliegen ist, zu zeigen, daß zwischen der modernen Logik und dem Hegelschen Denken kein Widerspruch besteht, im Gegenteil, daß dialektisches Denken erst eine philosophische Interpretation der Ergebnisse der modernen Logik ermöglicht. Mit seiner Grundthese: „Das Denken ist von größerer Mächtigkeit als Sein" (13) stellt sich G. bewußt gegen die bisherige metaphysische Tradition, auch gegen Hegel, und unternimmt den Versuch „zum ersten Mal, die unbedingte metaphysische Geltung der klassischen These... mit formallogischen Argumenten zu bestreiten" (13). Diese These der klassischen Metaphysik wird von G. mit dem Zweiwertigkeitsprinzip gleichgesetzt und die auf diesem Prinzip aufgebaute Logik mit der „klassischen oder aristotelischen Logik". In der Logik Hegels sieht G. einen ernsthaften Versuch, „über den Bannkreis der aristotelischen Logik hinauszuschreiten" (29). Nach G. ist dieser Versuch infolge eines historischen Umstands mißlungen, nämlich, weil „die Theorie des logischen Formalismus, wie sie Aristoteles aufgestellt hat, um 1800 sich noch immer in den Kinderschuhen befand" (30). Deswegen bekämpfte Hegel den gegenüber dem transzendentalen Problem versagenden Formalismus. Diesen

zentralen Grundgedanken versucht G. von verschiedenen Gesichtspunkten zu erhellen. Am Problem des Du wird die Zweideutigkeit des Subjektthemas: Subjekt als Subjekt und Subjekt als Objekt, aufgezeigt. Am Satz vom Ausgeschlossenen Dritten wird das Problem des Reflexionsprozesses erhellt. Das Dritte wird als „Reflexionsüberschuß" gedeutet. Die Prädikatenlogik und Typenlehre mit ihrer Antinomienproblematik weisen auf dieselbe Problematik hin. Das Dritte wird weiter im Sinne des transzendentalen Grundes gedeutet (Kap. 4). Die aristotelische Logik bringt nach G. „eine Abschnürung der Reflexionsthematik" (301) mit sich und „der deutsche Idealismus stellt einen letzten verzweifelten Versuch dar, metaphysische Motive nicht-aristotelischen Ursprungs mit den Mitteln der klassischen zweiwertigen Tradition des Denkens darzustellen und zum System auszubauen" (314). Mit Pathos wird von G. der Eintritt des Denkens in eine neue Epoche „des Übergangs von der zweiwertigen Reflexion zu drei- und höherwertigen theoretischen Strukturen" (315) verkündet. Im 2. Band verspricht er die logistische Theorie der drei- und mehrwertigen Reflexionsstruktur unter vorwiegend algorithmischen Gesichtspunkten zu behandeln. — G. hat mutig ein aktuelles Thema der gegenwärtigen philosophischen Problematik angepackt, seine Interpretation der Logik Hegels, mag sie auch mehr formallogische Gesichtspunkte im Auge haben, verdient volle Aufmerksamkeit. Wenn dazu einige Bemerkungen erlaubt sind: G.s Grundprinzip: „Das Denken ist von größerer Mächtigkeit als das Sein", das gegen die ganze metaphysische Tradition verstößt, kommt daher, daß „Sein mit Objekt-sein" (329) gleichgesetzt wird. Ist die Identifizierung der aristotelischen Logik mit dem Zweiwertigkeitsprinzip gerecht? Bekanntlich ist die Theorie der syllogistischen Modi von dem Zweiwertigkeitsprinzip unabhängig. Dieses wurde zum erstenmal in der stoischen Schule auf Grundlage des absoluten Determinismus aufgestellt. Von Aristoteles selbst war seine Problematik in Herm. (9. Kap.) gesehen. Die Unterscheidung der klassischen Logik zwischen der konträren und der kontadiktorischen Negation, die leider im Hinblick auf die Schlußlehre fast völlig unausgearbeitet geblieben ist, und die logische Struktur der Disputatio sind deutliche Hinweise darauf, daß diese Problematik hier ihren Platz haben kann. Allerdings wird der Reflexionsprozeß nach der traditionellen Metaphysik von einer letzten Identität zwischen Sein und Denken getragen. Diese darf nicht ohne weiteres mit dem Zweiwertigkeitsprinzip der formalen Logik gleichgesetzt werden. Man würde der Problemgeschichte der Logik eher gerecht, wenn man das Werk von Aristoteles durch Hegel und moderne Logik neu zu deuten und weiterzuführen versuchte. Am „Scheitern" Hegels sind wohl andere Ursachen verantwortlich als der Mangel an geeignetem logischen Formalismus. So mag daran gezweifelt werden, ob die Ausarbeitung des neuen Formalismus eine neue philosophische Epoche einleiten wird. Durch bewußtes Wiederholen derselben Gedanken wirkt das Buch auf den modernen Leser etwas ermüdend. Auch eine größere Präzision bei der Deutung der Ergebnisse der modernen Logik wird der Leser vermissen.

Vl. Richter S. J.

Philippus Selvaggi S. J., Cosmologia. 8° (389 S.). Rom 1959, Univ. Gregoriana. Lire 2000.—. — Mit dem Nachfolger des verdienten P. Hoenen auf dem Lehrstuhl für Kosmologie an der päpstl. Universitas Gregoriana hat nun auch dessen geschätztes Lehrbuch (Cosmologia [5]1956; s. ZkTh 80 [1958] 461) einen Nachfolger erhalten. Der Verf. ist in seinem Fach längst kein Anfänger mehr (s. die Besprechungen früherer Werke S.s in ZkTh 53 [1951] 351 und 54 [1952] 110). Das tritt auch in seiner Cosmologia schon bei flüchtiger Durchsicht bald zutage. Das Latein ist flüssig und leichtverständlich, die Darbietung des Lehrstoffes (in Thesenform) übersichtlich gegliedert. Große Sorgfalt verwendet S. auf klare Begriffsbestimmungen. Der Beweis wird meist zuerst in einem kurzen Syllogismus angegeben, dessen Sätze dann ausführlich erklärt werden. Gleich

zu Beginn wird Literatur in Auswahl vermerkt; besonders zu schwierigen und strittigen Fragen wird das neueste einschlägige Schrifttum in Anmerkungen beigefügt, z. B. 186 im Ausmaß einer halben Seite über den physikalischen Indeterminismus. Neben Aristoteles und Thomas ist viel Physik hineingearbeitet. Hier ist S. durchaus auf dem Laufenden. Dafür zeugen unter anderem die am Schluß beigefügten Tabellen der Elementarteilchen und der Elemente. Der Inhalt ist in fünf Abschnitte geteilt. Der erste, mathematische Teil *(De ente quanto)* handelt über die Zahl, das Kontinuum, das Unendliche, der zweite (die Kinematik) über die Bewegung (Veränderung) sowie über Raum und Zeit. Tätigkeit und Gesetzlichkeit der Körper ist der Gegenstand der Dynamik. Der umfangreichste Abschnitt, die Physik, befaßt sich mit dem Substanzcharakter und dem Wesen der Naturkörper; hier kommt u. a. der Hylemorphismus mit seinen Problemen zur Sprache. Eine durchaus zu begrüßende Neuerung (gegenüber vielen anderen Autoren) bringt der fünfte Teil, die eigentliche „Cosmologia": die Betrachtung der Gesamtwelt in ihrer Einheit, Ordnung und Finalität, in ihrer Entwicklung und Begrenztheit; diese wichtigen und aktuellen Fragen dürfen in einer heutigen Naturphilosophie nicht fehlen. Über Einzelheiten kann man verschiedener Meinung sein; auf das Ganze gesehen können wir uns über den glücklichen Wurf, der S. in seinem Lehrbuch gelungen ist, nur freuen. Das Buch bedeutet in vielen Punkten einen wirklichen Fortschritt, was bei einem Schultext nicht immer selbstverständlich ist. *H. Pohl S. J.*

Oskar Becker, Größe und Grenze der mathematischen Denkweise (Studium universale). Freiburg-München 1959, Alber. 8° (VIII u. 174 S.). Geb. DM 12.80. — Nur einer, der so ganz in der Mathematik lebt und dabei sich den Blick frei hält, um über die Enge des Faches hinaus die großen Zusammenhänge zu sehen, wie B., konnte dieses hübsche Buch schreiben. Es beschreibt in drei Kapiteln die Größe der Mathematik. Sie zeigt sich im pythagoräischen Gedanken der Dinge als Zahlen, in der exakten Naturwissenschaft, die sich, von Erfahrung unabhängig, mit dem Unendlichen und dem Irrationalen abgibt. Wie es beim Verf. der „Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung" (Freiburg 1954) nicht anders zu erwarten ist, wird das alles vom geschichtlichen Hintergrund her gesehen und mit interessanten historischen Beispielen belegt. Bei all dem Großen, das von der Mathematik gesagt wird, zeigen sich doch auch ihre Grenzen. Es ist z. B. schon fraglich, wie weit die Mathematik sich zur Enträtselung der Lebenserscheinungen eignet. Sie hat, wie das 4. Kapitel zeigt, ihre durch die Grundlagenforschung sichtbar gewordenen immanenten Grenzen, sie ist ferner, philosophisch betrachtet, im Verhältnis zu den Geisteswissenschaften nur die eine Seite; sie lehrt zwar, die Natur zu beherrschen, aber nicht, sie zu erklären und zu verstehen. Sie erhebt auch keinen Anspruch darauf. Sie ist eben nicht allumfassend. Sie muß sich dessen ebenso bewußt sein, wie die ihr gleichberechtigte geschichtliche Denkweise. *P.*

Rupert Lay S. J., Unsere Welt. Gestalt und Deutung (Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit). 12° (223 S.; mit 10 Bildtafeln). München 1959, Pfeiffer. Kart. DM 4.50. — In lebendiger und geschickter Darstellung schlägt die Schrift eine Brücke von der Naturwissenschaft und -philosophie zum Religiös-Weltanschaulichen. Wenn auch da und dort kleine Fehler richtigzustellen wären, so muß doch im Ganzen der Versuch als gelungen bezeichnet werden. Man kann hier lernen, wie naturwissenschaftliches und philosophisches Fachwissen für das Leben und die Seelsorge flüssig gemacht werden kann. *P.*

François-Albert Viallet, Zwischen Alpha und Omega. Das Weltbild Teilhards de Chardin. 12° (244 S.). Nürnberg 1958, Glock und Lutz. Geb. DM 12.80. — Diese Einführung in Leben und Gedankenwelt T.s aus der Feder eines seiner

Freunde erscheint gerade zum rechten Zeitpunkt. Da in jüngster Zeit in verschiedenen Zeitschriften über T. geschrieben wurde und nunmehr auch sein bedeutendstes Werk, Le phénomène humain, in deutscher Ausgabe (Der Mensch im Kosmos, München 1959, C. H. Beck) vorliegt, so mögen sich manche gewünscht haben, Näheres über den Mann und sein Weltbild in Form einer kurzen Übersicht zu erfahren. Diesem Wunsch kommt V. entgegen. Er hat nicht bloß sein 1956 in Paris erschienenes Buch über T. übersetzt, sondern den Stoff für die deutschen Leser eigens bearbeitet. V. standen die besten Quellen zur Verfügung, nämlich außer den gedruckten Werken die unter den Freunden herumgereichten Manuskripte T.s und dazu die persönlichen Aussprachen mit ihm. Angenehm berührt die schlichte, lebendige und gewiß auch von Verehrung für den Meister getragene Darstellung; doch läßt sich V. nicht dermaßen in den Bann seines großen Freundes ziehen, daß er darüber dessen Schwächen und Widersprüche übersehen würde. Der erste Teil schildert den äußeren Werdegang; in ihn wird die innere Entwicklung hineinverwoben. Der etwa doppelt so große zweite Teil entwirft die Grundzüge des Weltbildes, wie T. es sich formte. Es sind seine Antworten auf die Fragen der Ursprünge, der Entstehung des Lebens, der „Menschwerdung", der Entwicklung der Menschheit; diese gipfelt im „Punkt Omega", in der Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden. In den letzten Abschnitten bringt V. wertvolle Tatsachen und Hinweise, die zu einer Beurteilung der Persönlichkeit und der Ideen T.s dienen können, ohne jedoch selbst eine kritische Stellungnahme zu wagen. Es bleibt dem Leser und — der Zukunft überlassen, T.s Werk und insbesondere seine religiös-gläubige und kirchliche Haltung im rechten Lichte zu sehen. *P.*

Albert Auer-Beda Thum, Weltbild und Metaphysik (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen). Kl.-8° (143 S.). München 1958, A. Pustet. — Das Buch enthält zwei verschiedene Teile, die sich aber doch gegenseitig ergänzen. Auer spricht in seinem geisteswissenschaftlichen Beitrag über das Grundsätzliche eines Weltbildentwurfes (die Zielsetzung, die Sinneinheit, die Kategorie des Unendlichen) und führt dann eine Reihe von geschichtlichen Weltbildtypen vor; den immanenten Formen eines Nietzsche, Schopenhauer, Scheler, des Biologismus und Physikalismus, den existentialistischen und materialistischen Weltbildtypen steht das transzendente, insbesondere das christliche Weltbilddenken gegenüber. Thum geht von den Naturwissenschaften aus. Nach einer Auseinandersetzung mit dem heute weit verbreiteten Positivismus ergibt sich der kritische Realismus als die rechte Denkhaltung. Die weitere Untersuchung fragt nach der Realbedeutung der physikalischen Theorie. Kann die naturwissenschaftliche Forschung zu einem umfassenden Weltbild führen? Sie spielt nur eine untergeordnete Rolle. Auf die großen und letzten Fragen kann nur die Metaphysik antworten. Das Büchlein enthält in kurzer Form gute und ausbaufähige Ansätze zu einer Kosmologie im echten Sinne, zu einer Gesamtschau der Welt. *P.*

Johannes Haas, Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen). Kl.-8° (150 S.). München 1958, A. Pustet. Leinen DM 9.20. — H. ist Spezialist der Zellforschung. Der erste Band seiner großen „Physiologie der Zelle" ist 1955 erschienen. In den Salzburger Vorträgen vom Sommer 1957, die hier abgedruckt sind, konnte der Verfasser zunächst sein reiches experimentelles Wissen ausbreiten. Die Lebensvorgänge lassen sich in zwei Gruppen scheiden: funktionelle und morphologische Prozesse. Die funktionellen Abläufe beruhen auf makromolekularen und submikroskopischen Strukturen. Sind diese einmal da, so kann der Chemiker im Prinzip alles erklären; der biologische Materialismus hat hier seine Berechtigung und seine Erfolge. Aber das eigentliche Geheimnis des

Lebens sind die formbildenden Prozesse. Wie entstehen die Strukturen? Wie entsteht eine neue Zelle? Wir kennen verschiedene Einzelvorgänge, die sich da abspielen. Aber eine Struktur, eine Art „Zellteilungsmaschine", aus deren Aufbau diese Einzelvorgänge zwangsläufig folgen, gibt es nicht. Das können wir heute auf Grund positiver Einsicht mit Sicherheit sagen. Damit erhalten die weiteren Schlüsse, die die Philosophie hinsichtlich des Wesens des Organismus zieht, eine neue Grundlegung. Das ist der wertvolle Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. *P.*

J. Daujat, Physique moderne et philosophie traditionnelle (Le monde et la foi 272). 12⁰ (135 S.). Paris 1958, Desclée. — Eine kleine, aber inhaltsreiche Schrift. Aus überlegener Sicht weist D. im ersten, allgemeinen Teil der physikalischen Erkenntnis ihren Platz und ihre Grenzen im menschlichen Denken, speziell im Zusammenhang der Philosophie zu. Der zweite Teil zeigt, wie weit einzelne Ergebnisse der Naturwissenschaft sich auf die überkommene scholastische Philosophie auswirken. Wie steht es angesichts der modernen Physik mit dem Hylemorphismus, mit der Lehre vom Raum, von der Entwicklung und Finalität, mit Determinismus und Zufall; wie steht es mit der Objektivität der menschlichen Erkenntnis? Die Darstellung ist mit vielen Zitaten aus dem einschlägigen französischen Schrifttum (Bachelard, de Broglie, Meyerson ...) durchsetzt. *P.*

Henry J. Koren C. S. Sp., An Introduction to the Philosophy of Nature. 8⁰ (XII, 199 S.). Pittsburg 1960, Duquesne University. $ 3.25. — Das Buch macht nicht den Anspruch, eigene Forschungen zu bieten. Es will bloß ein Textbuch sein, wie es für die undergraduate courses benötigt wird. Vom Verf. liegt in ähnlicher Form eine Introduction to the Science of Metaphysics, sowie eine Introduction to the Philosophy of Animate Nature vor, die beide 1959 in dritter Auflage (St. Louis, Herder) erschienen sind. Inhaltlich geht das Buch den gewohnten Weg der traditionellen Naturphilosophie. Nach einer Einleitung über ihren Ausgangspunkt, ihre Aufgabe und Stellung handelt K. über das hylemorphe Wesen und sodann über die Eigenschaften der Körper: Quantität, Bewegung, Ort, Raum, Zeit, Qualität und Kausalität. Interessant und lehrreich ist das Werk nach seiner methodisch-didaktischen Seite hin. Am Ende eines jeden Kapitels finden sich meist historische Bemerkungen, ferner ein einprägsames Summary von 1 bis 2 Seiten und eine Angabe von Suggested Readings aus der einschlägigen Literatur, die zum Großteil in den vom Verf. herausgegebenen Readings in the Philosophy of Nature (Westminster 1960, Newman Press) gesammelt sind. Am Schluß wird auf elf Seiten der ganze Stoff nochmals in Form von Fragen wiederholt, die zur Selbstprüfung vor dem Examen recht gute Dienste leisten mögen. Auch Namen- und Sachregister sind vorhanden. Alles in allem ein vorbildliches Schulbuch. *P.*

Hans André, Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute. Mit einem Beitrag von Gustav Siewerth über die transzendentale Struktur des Raumes (Horizonte 7). 8⁰ (237 S.). Einsiedeln 1959, Johannesverlag. sFr 24.—. — Wer das dreibändige bei O. Müller in Salzburg erschienene Hauptwerk A.s kennt, wird sich in seinem neuesten Buch bald zurechtfinden. Es will zum größeren Werk hinführen und es ergänzen. Eine Reihe kurzer Abschnitte sind in die Kapitel zusammengefaßt: Natur als Ereignis und Zeugung; Nur Scheinbilder? Blüte und Samenkorn als Ereignis und Gleichnis; Reflexionen zu Fr. v. Baader. Es folgen zwei kurze Kapitel: Nic. v. Cues: Über das Bild; Weltbildwandel im Lichte der Schöpfungsontologie. Alles kreist um den einen Gedanken der Natursymbolik, die gerade unserem quantisierten und technisierten Denken nottut, den tieferen Sinngehalt der Naturdinge erfassen lehrt

und damit den Weg zu einer echten Naturontologie bereitet. G. Siewerth unterstreicht in seinem Beitrag denselben Gedanken, in dem er die Aporie eines „kritischen Realismus" aufzeigt und einer qualitativen Naturbetrachtung das Wort redet. „Dem Metaphysiker eröffnet sich solchermaßen die Wirklichkeit in all ihren Dimensionen" (237). Dieser Satz kann für das ganze Buch als Empfehlung dienen. *P.*

Hildegard von Bingen, Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Peter Riethe. 8° (176 S.). Salzburg 1959, O. Müller. Geb. S 105.—. — Die „Naturkunde" setzt die 1954 mit „Scivias" begonnene und 1957 mit der „Heilkunde" weitergeführte Reihe der Schriften H.s fort. Der Liber subtilitatum diversarum creaturarum umfaßt den Liber simplicis medicinae, meist Physica genannt, und den Liber compositae medicinae oder „Causae et Curae". Im vorliegenden Band gibt R. eine gekürzte Übersetzung der Physica aus der Migne-Ausgabe (PL 197); nur besonders wichtige Abschnitte sind vollständig wiedergegeben. In 9 Büchern handelt H. über die Pflanzen, Elemente, Bäume, Steine, Fische, Vögel, Tiere, Reptilien und über den Ursprung der Metalle. Wie ersichtlich, ist hier Botanik mit Zoologie und Mineralogie vermischt. Die „Bücher" sind an Umfang sehr verschieden. Das erste Buch zählt 213 Pflanzen auf und gibt zu jeder ihre Verwendung zu Heilzwecken an. Ähnlich reichhaltig ist das Buch über die Bäume. Auch die Steine, Fische und Vögel haben ihre Heilwirkungen. Eine große Rolle spielt jeweils die Angabe, ob ein Geschöpf warm oder kalt ist. Die Schrift ist ein wertvolles Dokument für die Geschichte der Kultur, insbesondere der Medizin; es ist staunenswert, wieviel Kenntnisse H. hier ausbreitet. Nebenbei ist die „Naturkunde" auch ein wertvolles Sprachdenkmal; die von ihr verwendeten Pflanzen- und Tiernamen stehen an der Wende vom Alt- zum Mittelhochdeutschen und sind von namhaften Sprachgelehrten, angefangen von W. Grimm, durchforscht worden; in dankenswerter Weise stellt R. in einem umfangreichen Wortregister (147—169) die Ergebnisse ihrer Deutungsversuche zusammen. Die Seitenzahlen, die im Vorwort auf die im Anhang beigefügten textkritischen Anmerkungen verweisen, sind unrichtig; doch kann man sich leicht zurechtfinden. Den Schluß des interessanten und vornehm ausgestatteten Buches bildet ein Verzeichnis von H.-Literatur. *P.*

Georg Siegmund, Die Welt als Gottes Spur (Religiöse Quellenschriften 18/19; herausgegeben von J. Walterscheid und H. Storz). Kl.-8° (104 S.). Düsseldorf 1958, Patmosverlag. DM 3.—. — Drei Beweise werden in einer kurzen, verständlichen und eindrucksvollen Form vorgelegt: der teleologische, aus dem Sinngehalt der belebten Natur; der kosmologische (er enthält die Ausführungen Pius' XII. vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22. Nov. 1951; die Ergebnisse der Atomphysik und der Astrophysik werden hier herangezogen, um die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit des ganzen Kosmos und damit seine Kontingenz zu erweisen); der Kontingenzbeweis endlich schließt ganz allgemein von der Tatsache der Kontingenz auf das Dasein Gottes. — Strenge philosophische Kritik wollen wir an die Form, wie die zwei ersten Beweise vorgelegt werden, nicht anlegen. Die würde feststellen müssen, daß der teleologische Beweis streng genommen nicht unmittelbar zum Schöpfergott, sondern zunächst nur zu einem höchst weisen Weltbaumeister führt, und daß der hier vorgelegte kosmologische Beweis keine metaphysische Gewißheit vermitteln kann, da seine naturwissenschaftlichen Grundlagen den Charakter von Theorien und nicht von gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft tragen. Aber es sollte wohl etwas anderes gezeigt werden, wie der Untertitel angibt: der Erweis des Daseins Gottes aus den Gegebenheiten der Welt: daß nämlich die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft folgerichtig zum Gottesgedanken hinführen. Diese Tatsache

wird auch durch die beigegebenen Zeugnisse aus den antiken Philosophen, über Augustin und Thomas von Aquin, bis zu den Vertretern der modernen Naturwissenschaft kraftvoll unterstrichen. *V. Naumann S. J.*

Wilhelm Weber, Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus (Schriften des Institutes für christliche Sozialwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 7). Gr.-8° (218 S.). Münster 1959, Aschendorff. Geb. DM 16.80. — Es ist auch in der Wissenschaft möglich, daß sich Stereotype bilden, die von Hand zu Hand weitergereicht werden und sich lange Zeit behaupten. Dazu gehört z. B. die Behauptung, daß die Scholastik der modernen Wirtschaft prinzipiell feindlich gegenüberstand, oder, daß erst der Calvinismus das freie Unternehmertum auslöste. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß an Hand von Teiluntersuchungen der zwar mühsame, aber sehr notwendige Gegenbeweis geliefert wird. Die vorliegende Arbeit untersucht unter dieser Rücksicht die Wirtschaftsethik Molinas, des „liberalsten unter den Wirtschaftsethikern der Spätscholastik". In einem ersten Teil wird Molina in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der iberischen Spätscholastik hineingestellt. Es wird dabei auf den fundamentalphilosophischen Unterschied zwischen Thomismus und Suarezianimus hingewiesen, der sich gerade in den für die Wirtschaftsethik entscheidenden Punkten deutlich nachweisen läßt. Hier werden zweifellos eine Reihe von bedeutsamen Gesichtspunkten herausgearbeitet. Es wäre aber einseitig, wenn dadurch der Eindruck entstünde, als ob die Jesuiten einen festgeschlossenen Block gegenüber anderen Geistesrichtungen dargestellt hätten. Thomas Davitt hat in seinem Werk „The Nature of Law" gezeigt, daß die Fronten keineswegs eindeutig festlagen. Bei der Behandlung dieser grundsätzlichen Frage wäre ein Hinweis, bzw. eine Kritik an dem bekannten Buch von E. K. Winter über die Sozialmetaphysik der Scholastik am Platz gewesen. Hervorzuheben ist in diesem ersten Teil noch die wohltuende Klarstellung des oft so mißverstandenen Begriffes des ‚*jus gentium*'. Im zweiten Teil der Arbeit wird die Wirtschaftsethik Molinas an Hand der Eigentumslehre, der Lehre vom Handel und vom gerechten Preis, der Lehre vom gerechten Lohn, der Zinslehre, der Lehre vom Rentenkauf, der Lehre vom Geld und Wechselverkehr und schließlich der Steuerlehre behandelt. In einer knappen und übersichtlichen Darstellung erhält man einen lebendigen Einblick in die staunenswerte Sachkenntnis dieses Spätscholastikers. An manchen Stellen hätten sich die vorsichtigen Bemerkungen ruhig zu einer sachlichen Kritik verdichten dürfen. Auf alle Fälle bedeutet diese Arbeit einen verdienstvollen Beitrag zur Überwindung des gerade heute spürbaren Amnesiekomplexes gegenüber der großen Leistung der Spätscholastik.

J. Schasching S. J.

Hartwig Bopp O. F. M., Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Gr.-8° (113 S.). Köln 1958, Amerikanisch-Ungarischer Verlag. — Die Geschichte der christlichen Sozialbewegung und überhaupt die Geschichte der Kirche in Hinblick auf die soziale Revolution der letzten zwei Jahrhunderte muß erst geschrieben werden. Daß bereits Ansätze dazu vorhanden sind, zeigt die vorliegende Zusammenfassung der sozialen Strömungen des modernen Katholizismus in Deutschland, Frankreich, Belgien und Österreich. Die Darstellung umfaßt in drei Abschnitten die Zeit vor dem ersten Weltkrieg, die Periode zwischen den beiden Kriegen und schließlich die Gegenwart. Die Stellungnahme des Verf. zu den einzelnen Richtungen, die oft sehr bedeutsam auseinanderstrebten, ist abgewogen; billige Pauschalurteile werden vermieden. Manche Fragen hätte man trotz des knappen Raumes hereinnehmen können, so z. B. die wichtigen Auseinandersetzungen innerhalb des deutschen Katholizismus im Gewerkschaftsstreit. Priester und Laien, die eine rasche Orientierung brauchen, werden für diese Arbeit sehr dankbar sein. *Sch.*

J. Y. Calvez et J. Perrin, Église et Société Économique (L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII). Gr.-8⁰ (578 S.). Paris 1959, Aubier. — Es läßt sich mit Recht behaupten, daß die Soziallehre der Kirche im wesentlichen durch Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. geprägt wurde. Während Leo XIII. sich mit einer Art Sofortprogramm der sozialen Revolution entgegenstellte, befaßte sich Pius XI. in seiner Enzyklika mit dem Ausbau eines positiven Leitbildes für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Pius XII. schließlich gilt als der große Baumeister der katholischen Soziallehre, der sich um die mühsame, aber höchst dringliche Konkretisierung und Verwirklichung dieses Leitbildes bemühte. In der vorliegenden Arbeit erhält der Leser einen ausgezeichneten Einblick in das Wachstum und in den Grundgehalt der kirchlichen Soziallehre auf dem Gebiet der Wirtschaft. In einem ersten Teil wird die Zuständigkeit und die Grenze der Kirche in den Fragen des wirtschaftlichen Lebens aufgezeigt. Dabei wird die Beziehung zwischen Naturrecht und Offenbarung besonders klar herausgearbeitet. Es wird hier auch ersichtlich, daß die päpstliche Soziallehre keineswegs das Gesamtgut der katholischen Soziallehre umfaßt, sondern daß diese auch noch andere Quellen hat. In einem zweiten Teil folgt ein geschichtlicher Überblick über die päpstlichen Äußerungen, wobei in dankenswerter Weise auch die Stellungnahme Pius' X. zur Frage des deutschen Gewerkschaftsstreites angeführt wird. Der dritte Teil ist der inhaltlichen Seite der katholischen Soziallehre gewidmet: der Mensch in seinem personalen und sozialen Grundbestand; Gerechtigkeit und Liebe; Bedürfnis, Eigentum, Arbeit, Kapital; Tausch, Preis, Markt; Betrieb; nationale und internationale Wirtschaft; Wirtschaft und Staat; Klassenbildung und Klassenkampf; Kirche und Klassenkampf; Syndikalismus; soziales Leitbild der Kirche: Gemeinschaft in Verantwortung. *Sch.*

Anton Rauscher, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in ‚Quadragesimo anno' (Schriften des Institutes für chriftliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 6). Gr.-8⁰ (156 S.). Münster 1958, Aschendorff. Geb. DM 11.80. — Der Vorwurf, daß der Katholizismus sich theoretisch und praktisch um die Fragen des gesellschaftlichen Lebens zu wenig kümmere, kann heute nicht mehr in dieser massiven Form aufrechterhalten werden. Was aber tatsächlich noch einen gewissen Mangel darstellt, ist der relativ bescheidene Bestand an eigentlichen sozialphilosophischen Werken. Die vorliegende Arbeit bedeutet zweifellos einen beachtlichen Beitrag, diese Lücke zu schließen, da sie im innersten Kern eine Sozialmetaphysik enthält. R. geht es dabei im wesentlichen um die alte Streitfrage nach dem Ansatzpunkt einer solchen Sozialmetaphysik, ob diese nämlich im personalen Sein des Menschen oder in einer supra-personalen Ganzheit zu suchen ist. Der Verf. entscheidet sich in engem Anschluß an Gundlach für den personalen Ansatz, insofern der Mensch als *imago Dei* intentional auf die Verwirklichung der möglichsten Wertfülle hingeordnet ist, diese Verwirklichung aber als begrenztes Wesen nur in der sozialen Kooperation der *diversitas* und *pluralitas hominum* zu leisten vermag. In einer straffen Gedankenführung werden aus dieser Grundlegung die Konsequenzen für den inneren und äußeren Aufbau der Gesellschaft gezogen und die Einwände gegen andere sozialphilosophische Ansatzpunkte aufgezeigt. Dabei wird ersichtlich, daß sich von diesem personalen Ausgang her der direkte Zugang zum letzten Verständnis des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzipes und ebenso der Leitidee der berufsständischen Ordnung ergibt. Die Arbeit bedarf noch in mancher Hinsicht der Entfaltung und Vertiefung, aber der spekulative Ernst, mit dem sie aufgegriffen wurde, verdient volle Anerkennung.
Sch.

Beiträge zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte des Zisterzienserstiftes Stams in Tirol (Schlern-Schriften, Bd. 146). Hrsg. von Nikolaus Grass. Gr.-8⁰ (248 S.).

Innsbruck 1959, Wagner. — Dieser Sammelband enthält mehrere Beiträge über das beinahe 700 Jahre alte Stift Stams in Tirol. Der bedeutendste davon ist zweifellos der von K. Linder verfaßte und von N. Grass bearbeitete Beitrag über die Geschichte der Klosterherrschaft unter besonderer Berücksichtigung der Leihformen. Auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Urbare des Stamser Klosterarchives wird aufgezeigt, daß in der älteren Zeit die Formen der Zeitleihe vorherrschten, die dann allmählich von der Erbleihe abgelöst wurden. In einer lebendigen Darstellung erhält der Leser Einblick in eine uns heute völlig fremde Welt: in den komplexen Verwaltungsapparat der geistlichen Grundherrschaft und in die Verbindung von lehensmäßiger Abhängigkeit mit persönlicher Initiative. Darüber hinaus enthält diese Arbeit auch wertvolle religionssoziologische Erkenntnisse, da sie an Hand von urkundlichen Aussagen die Formen und Mittel der inneren und Umweltsintegration eines religiösen Sozialgebildes vor Augen führt. *Sch.*

Neues Testament

Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. Tome II: Nouveau Testament, par C. Bigaré, M. E. Boismard, J. Bonsirven, J. Cambier, J. Cantinat, J. Carmingnac, L. Cerfaux, A. Feuillet, X. Léon-Dufour, S. Lyonnet, A. Michel, A. Tricot, J. Trinquet. 8° (XXXIII u. 939 S., eine Beilage mit 7 Karten und Plänen, 8 ganzseitige Abbildungen). Tournai 1959, Desclée. — Nach der Herausgabe des ersten Bandes der Introduction, der ein etwas bewegtes Schicksal erfuhr, nun aber bereits in zweiter Auflage erscheinen konnte, wartete man mit Spannung auf den zweiten Teil über das NT. Nicht ein Lehr- oder Textbuch der üblichen Art für die Einleitung in das NT zu schaffen, hat sich eine Gruppe der bedeutendsten französischen Neutestamentler zusammengetan. Das Werk will, unter Voraussetzung der schulmäßigen Data der Einleitung ins NT, in kritischer Prüfung den Stand der Erforschung der Probleme auf dem Gebiet der ntl. Einleitungswissenschaft von katholischer Sicht darlegen. Einführend geben drei Abschnitte einen Überblick über die Umwelt des NT, in die hinein die Botschaft der Schriften des NT gesprochen ist (Die griechisch-römische Umwelt; Die jüdische Umwelt; Das literarische Milieu des Judentums). Vier weitere Teile behandeln die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und Paulusbriefe, die katholischen Briefe (außer Jo) und schließlich die johanneischen Schriften. Ein kurzer Anhang führt in die Apokryphen des NT ein. Abschließend werden im Zusammenhang Hauptthemen der ntl. Verkündigung nach den synoptischen Evangelien, der Apg, Paulus und Johannes herausgearbeitet. Autoren- und Sachregister und ein Index der zitierten Schriftstellen dienen der Brauchbarkeit des Werkes. Zur Gesamtbeurteilung des Buches — leider muß darauf verzichtet werden, auf Einzelheiten einzugehen — darf mit Dankbarkeit festgestellt werden, daß es in der Reihe der Einleitungswerke ins NT, die auf katholischer (und nichtkatholischer) Seite in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, einen Markstein darstellt. Nicht nur daß die Mitarbeiter den Mut hatten, von dem üblichen literargeschichtlichen Schema abzugehen — zwar kommen auch alle Fragen über Autor, Ort, Zeit der Abfassung und Bestimmungskreis der einzelnen Schriften in Kürze zur Sprache —, der entscheidende Wurf scheint darin zu liegen, daß die Probleme, welche die ntl. Forschung der neueren Zeit aufwarf, mit offenem Blick und ohne Scheu und Zagen aufgegriffen und für ein positives Verständnis verarbeitet wurden. Am deutlichsten tritt dies in der Bearbeitung der synoptischen Evangelien durch X. Léon-Dufour in Erscheinung. In sauberer Analyse wird die Charakteristik der einzelnen Evangelien nach sprachlichen, stilistischen, literarischen und formgeschichtlichen Gesichtspunkten aufgewiesen und in umfassender Synthese die zugrundeliegende theologische Konzeption zu erfassen versucht, die all diese Einzelmomente (aus dem

vorliegenden Traditionsgut, der Sonderart der Verfasser und der jeweiligen Zielsetzung der einzelnen Evangelien), die von der mündlichen Überlieferung bis zur schriftlichen Festlegung führten, zu einer Ganzheit formte. Auch in der Einführung in die übrigen Schriften des NT ist das Hauptaugenmerk immer wieder darauf gelegt, nicht in bloß literarischer und historischer Kritik stecken zu bleiben, sondern durch diese notwendigen und berechtigten methodischen Mittel hindurch zum religiös-theologischen Gehalt und Verständnis zu leiten. Der kritischen Aufgeschlossenheit, die keinem Problem aus dem Wege geht (etwa in der Frage der pseudonymen Abfassung von 2 Pt), aber ebensolcher Besonnenheit (wie in der Beurteilung des Problems der Authentizität der Pastoralbriefe), sowie dem betonten Bemühen, auch in der Einleitung ins NT als letztes Ziel die Hinführung zur Schrift als Wort Gottes, als Botschaft und Verkündigung des Heiles in Christus, zu erstreben, ist tiefer Dank geschuldet, den wir Mitarbeitern und Verlag abstatten, die uns dieses ansehnliche Dokument über den heutigen Stand der katholischen Einleitungswissenschaft schenkten. Zum Schluß ein Wunsch für eine Neuauflage: Die Zusammenstellung der Bibliographie am Beginn der einzelnen Abschnitte scheint in der Auswahl eher zufällig und willkürlich getroffen und verdiente die Zuwendung größerer Mühe, um die wissenschaftliche Fundierung und Brauchbarkeit des Werkes noch zu erhöhen.

J. Sint S. J.

Willem Cornelis van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand. Mit einem Beitrag „Echte Jesusworte?" von J. B. Bauer und mit einem Nachwort „Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag' Hammadi" von W. C. Till. 8° (223 S., 1 Planskizze, 12 Abbildungen). Frankfurt a. M. 1960, H. Scheffler. — Was in Fachkreisen schon längere Zeit bekannt war, beginnt nun auch die Aufmerksamkeit der breiteren Öffentlichkeit auf sich zu ziehen: daß kurz bevor die aufsehenerregenden Schriftfunde von Qumrân gemacht wurden, im Jahre 1945 oder 1946 bei zufälligen Grabungen durch einheimische Bauern auf einem Friedhof bei Nag Hammadi in Oberägypten ein nicht minder bedeutsamer Handschriftenfund auf Papyrus ans Licht kam. Es handelt sich um eine ganze Bibliothek von 13 umfangreichen Bänden (an die 50 verschiedene Schriften mit etwa 1000 großen Seiten, von denen ca. 800 sehr gut erhalten sind) in koptischer Sprache und (meist christlich-) gnostischer Prägung aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Der größte Teil der Handschriften befindet sich seit dem Jahre 1949 im Koptischen Museum in Kairo, ein Band wurde nach abenteuerlichen Wanderfahrten im Jahre 1952 vom C. G. Jung-Institut in Zürich erworben. Als erste Schrift des Fundes wurde aus dem Jung-Codex das „Evangelium Veritatis" im Jahre 1956 in einer wissenschaftlichen Luxusausgabe veröffentlicht (Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI, Zürich). Von den übrigen Schriften ist erst ein Band durch den Direktor des Koptischen Museums in Kairo, Dr. Pahor Labib, im selben Jahre herausgegeben worden, der u. a. das Thomasevangelium und eine längere Fassung des Apokryphon Johannis in fotografischer Wiedergabe enthält. (Inzwischen ist das „Evangelium nach Thomas", Kopt. Text und Übersetzung von A. Guillaumont u. a., in Leiden 1959 bei Brill erschienen.) — Vorliegende zusammenfassende Darstellung gibt, als erste in deutscher Sprache, auch dem Nichtfachmann Einblick in die Bedeutung dieser Handschriftenfunde. Zu ihrem Verständnis entwirft der Verf. den Hintergrund der uns völlig fremden geistigen Welt der Gnosis, zeigt ihre Wurzeln auf und legt ihre tragenden Grundideen dar, insofern die verschiedenen Strömungen, die unter dem Begriff Gnosis zusammengefaßt werden können, gemeinsame Kennzeichen haben. Die Begegnung der Gnosis mit dem jungen Christentum wird skizziert, das sich in den ersten Jahrhunderten nach seiner Entstehung in hartem Ringen mit ihr auseinandersetzen mußte, und das selbst durch diesen Kampf entscheidende Prägung erfuhr. Eigene Kapitel gehen auf die bisher zugänglichen Schriften (Evangelium

der Wahrheit, Thomasevangelium, Apokryphon des Johannes und des Jakobus) näher ein und umreißen ihre Eigenart, soweit sich vorläufig, nach dem heutigen Stand der Forschung, verbindliche Aussagen machen lassen. Der Hauptwert dieser Funde liegt darin, daß uns erstmals in größerem Ausmaß Originaldokumente für die Erforschung der Gnosis vorliegen, die auch für das junge Christentum und die Geistesgeschichte der unmittelbaren vor- und nachchristlichen Jahrhunderte überhaupt außerordentlich wichtig sind. Entsprechend den unterschiedlichen Beziehungen zum Christentum, die den einzelnen Schriften von Nag Hammadi zukommen, ist auch die Bedeutung für die Erforschung des NT, besonders für die Kanongeschichte und Textgeschichte, für die Ausbildung außerkanonischer Überlieferungen und die Welt der Gnosis, die auch in den Schriften des NT und für ihre Auslegung eine Rolle spielt, z. T. von einschneidendem Wert. Viele Probleme werden sich erst stellen und lösen lassen, wenn umfangreichere Teile aus dem Schriftenfund veröffentlicht sind. — Über die Schwierigkeiten dieser Veröffentlichung und die Forderungen, die den Ansprüchen und Interessen eines solchen Publikations-Programmes entsprechen, handelt W. C. Till aus seiner reichen Facherfahrung in einem eigenen Beitrag (S. 151 bis 160). Hochinteressant sind die — wenn auch ausdrücklich als ein vorläufiger, erster Versuch gekennzeichneten — Ausführungen von J. B. Bauer über die Echtheit der Jesusworte im Thomasevangelium. An einer Reihe dieser Logia zeigt B., daß sie ganz von der gnostischen Theologie her zu verstehen sind und meist, wenn auch vielleicht ursprünglich ausgehend von echten Stücken der Überlieferung, gnostische Umbildung erfahren haben oder völlige Neuschöpfungen sind. — Im Anhang wird die Übersetzung des Thomasevangeliums, des Evangeliums der Wahrheit und des Johannesapokryphons mit kurzen kritischen Noten geboten. Eine ausgewählte Bibliographie verweist auf die bedeutendsten Facharbeiten zu den Schriften von Nag Hammadi. *S.*

J. van der Ploeg, Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumran. Autorisierte Übersetzung von Auguste Schorn. 8° (266 S. u. 12 Abbildungen). Köln 1959, Bachem. DM 14.80. — Von einem Fachmann ersten Ranges, der an der Bearbeitung der Schriftfunde vom Toten Meer von Anfang an selbst unmittelbar beteiligt ist, aber nicht unmittelbar für Fachgenossen geschrieben, will das Buch, entgegen vielen Entstellungen und sensationell aufgemachten Mißdeutungen der bedeutsamen Handschriftenfunde und ihrer Erforschung, für breitere Kreise Klarheit schaffen. Alles Nichtwesentliche und vorläufig noch Hypothetische bleibt bewußt ausgeklammert. — Die Bruderschaft von Qumrân, ihr Glaube und ihre Lehre, ihre Organisation und literarische Tätigkeit werden in das geschichtliche Milieu hineingestellt, dem sie entsprangen, und aus den Schriften selbst gezeichnet. Im abschließenden Kapitel sind Qumrângemeinde und Christentum vergleichend gegenübergestellt, wobei eine Reihe von ähnlichen Zügen und Ideen in beiden Bewegungen faßbar werden, so daß von der Qumrângemeinde her manches Licht auf die Schriften des NT fällt. Andererseits läßt der Vergleich ebenso klar das wesentlich Neue der Botschaft Christi und seiner Gemeindegründung hervortreten. Die knapp begrenzte und sauber durchgeführte Darstellung der Hauptprobleme um Qumrân schenkt auch dem Nichtfachmann eine auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute, sachlich verläßliche und allgemein verständliche Information über den Themenkreis. *S.*

La Biblia. Versiò dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat XXII: Epistoles catòliques, per R. M. Díoz; Apocalipsi, per G. M. Camps. 4° (363 S.). Monestir de Montserrat 1958. — Der letzte Band des großen katalanischen Bibelwerkes, das die Mönche von Montserrat herausgeben, umfaßt die Katholischen Briefe und die Apokalypse. Jedem Buch des NT ist eine kurze

Einführung vorangeschickt, welche die wesentlichen Fragen der speziellen Einleitung zusammenfaßt und auch schwierige Probleme nicht umgeht, wie die Frage der Pseudonymität von 2 Pt, die als möglich und wahrscheinlich angenommen wird. Der Text der einzelnen Bücher wird nach der Vulgata geboten, die Übersetzung ist nach dem griechischen Text der Ausgabe von E. Nestle (1954) gearbeitet. Ein ausführlicher Kommentar hält die Mitte zwischen bloß praktischer Auslegung und streng fachwissenschaftlicher Exegese. Hauptgewicht wird auf theologische Interpretation gelegt, die auf der philologischen Grundlage der Texterläuterung mit zahlreichen Verweisen auf den Kontext der gesamten Hl. Schrift und auf die Kirchenväter aufbaut. Die bibliographischen Angaben verweisen jeweils auf einige der wichtigsten Kommentare, ohne daß ein Auswahlprinzip klar ersichtlich würde. *S.*

La Sainte Bible. Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens, traduites par P. Benoit O. P. 3e éd. revue. 8° (109 S.). Paris 1959, Cerf. — L'Apocalypse, traduite par M.-E. Boismard O. P. 3e éd. revue. 8° (92 S.). Paris 1959, Cerf. — Gestalt und Eigenart der beiden Bändchen aus der Reihe La Sainte Bible de Jérusalem ist in dieser dritten, durchgesehenen Auflage nicht verändert. Zu jedem einzelnen Buch des NT werden kurz die wesentlichen Fragen der Einleitung behandelt. Die Authentizität aller Gefangenschaftsbriefe, auch von Eph und Kol ist anerkannt. Eph, Kol und Phm sind ihrer weiterentwickelten Lehre wegen, die eine spätere Stufe als die der großen Paulinen (1, 2 Kor, Röm, Gal) darstellt, in die erste römische Gefangenschaft des Apostels zu datieren, während Phil nach verschiedenen geschichtlichen Hinweisen im Brief selbst aus der Zeit der ephesinischen Wirksamkeit (56/57) stammt. — Die Lösung der Probleme, die durch die literarische Struktur und Komposition der Apok aufgegeben werden, hat Boismard kurz zusammenfassend nach seinen zwei ausführlichen Beiträgen in der Revue Biblique gegeben — vgl. L'"Apocalypse" ou "les Apocalypses" de S. Jean: RB 56 (1949) 507—541; 59 (1952) 172—184 —, die zwar eine Reihe von Schwierigkeiten lösen, aber ebenso neue Probleme aufwerfen, wie vor allem die der Vorgeschichte der Abfassung zweier verschiedener Apokalypsen durch denselben Verf. und der Endredaktion der heutigen Apok. Die Auslegung zu den einzelnen Schriften ist in der bekannten knappen Art gehalten, aber sehr inhaltsreich und sucht vor allem den theologischen Gehalt der Schrift herauszuarbeiten und durch zahlreiche Querverweise auf die übrigen Bücher der Hl. Schrift zu erweitern und zu vertiefen. *S.*

Franz Zehrer, Einführung in die synoptischen Evangelien. 8° (189 S.). Klosterneuburg 1959, Bernina-Verlag. — Vorliegendes Buch stellt den ersten Teil eines auf mehrere Bände geplanten Werkes dar, das einen fortlaufenden Kommentar zur Synopse der drei ersten Evangelien bieten wird. Den ersten Band bildet die „Einführung" in die Probleme der einzelnen synoptischen Evangelien und der synoptischen Frage, die aus der akademischen Vorlesungstätigkeit des Verf. entstanden ist, was dem klargegliederten, übersichtlichen Aufbau zugutekommt und ihm den Charakter eines Textbuches für die Hörer gibt. Entsprechend der Absicht, mehr eine Einführung als eine klassische Einleitung in die Synoptiker zu geben, ist der Darlegung der jeweiligen Eigenart, des Lehrgehaltes, der Zwecksetzung und der gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Evangelien breiter Raum zugewiesen, doch werden auch die übrigen Fragen der speziellen Einleitung in Kürze behandelt, soweit sie dem Ziel und der Absicht, die der Verf. mit dieser Einführung verfolgt, dienen. Weitere Information zu Sonderfragen ist durch die Anmerkungen möglich, die auf die neueste Literatur dazu verweisen. Zur synoptischen Frage werden die wichtigsten Hypothesen und Lösungsversuche dargelegt und kritisch beurteilt, ohne daß sich der Verf. auf eine Meinung festlegt. Bei der im allgemeinen klugen Zurückhaltung in der Stellung-

nahme des Verf. zu schwierigen und noch nicht eindeutig beantwortbaren Fragen der Einleitungswissenschaft zu den Synoptikern fällt auf, daß die eine oder andere Behauptung nicht genügend begründet erscheint bzw. die Gegengründe zu wenig eingeschätzt sind. So etwa, daß „nach der heute soviel wie allgemeinen Überzeugung der Neutestamentler Lk bei der Abfassung seines Ev das Mk-Ev als Vorlage benützt hat; die direkte (literarische) Abhängigkeit des dritten Ev vom zweiten ... ist zu offensichtlich" (S. 85; vgl. dazu die Beurteilung des Problems durch Léon-Dufour „Lc depend-il de Mc ?": Introduction à la Bible II, Tournai 1959, 278—283, dessen Stimme unter der Allgemeinheit der Neutestamentler von heute doch nicht völlig ungehört bleiben kann). Nicht minder erscheint als bloße Behauptung, Lk habe es „absichtlich vorgezogen, sich an das semitisierende Griechisch der LXX anzulehnen" (S. 86). Doch beeinträchtigen diese und noch andere, nur für den Fachmann interessante Einzelheiten der Auffassung keineswegs den Gesamtwert des Buches, das für Theologiestudenten, Seelsorger und aufgeschlossene Laien eine sehr nützliche Einführung in die synoptischen Evangelien ist. *S.*

Silverio Zedda, Prima lettura di San Paolo (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note). Vol. I: Introduzione, lettere della prigionia. 2. Aufl. 8⁰ (219 S.). Turin 1957, Tecnograph. Lire 1500.—. Vol. II: Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani. 8⁰ (323 S.). Turin 1958, Tecnograph. Lire 1800.—. — Absicht des Verf. mit diesem Werk, dessen dritter Band (2 Kor, Pastoralbriefe, Hebr) noch aussteht, ist es, eine erste Anleitung und Hilfe zur Lesung der Paulusbriefe für Theologiestudenten, Seelsorger und Laien zu geben. Die Einführung im ersten Band behandelt kurz die Apostelgeschichte, in deren zweiten Teil als Rahmen der Lebenslauf des Apostels Paulus etwas ausführlicher beschrieben wird. Nach einer allgemeinen Charakteristik der Paulusbriefe umfaßt dieser Band die Auslegung der Gefangenschaftsbriefe, der zweite Band 1 u. 2 Thess, 1 Kor, Gal und Röm. Jedem einzelnen Brief ist noch eine ganz kurze spezielle Einleitung vorangestellt. Die Auslegung selbst ist nach einer klaren Gliederung (auch im Typensatz) aufgebaut, die durch stichwortartige Überschriften hervorgehoben wird. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie nicht Abschnitt für Abschnitt (oder Vers für Vers) der Briefe kommentiert, sondern in paraphrasierender Zerlegung des Textes durch eingeflochtene Erläuterungen eine zusammenhängende, fortlaufende Gesamterklärung bietet, die zu tieferem Eindringen und Verstehen des Gedankenganges der Apostelbriefe führt. Sachlich mehr in Einzelheiten gehende Hinweise philologischer Art und Verweise auf (hauptsächlich katholische) Autoren sind in Fußnoten gesetzt. Theologisch bedeutsame Themen wie u. a. die Lehre vom mystischen Leib, über die Parusie, Rechtfertigung und Glaube bei Paulus sind gesondert in Exkursen mit reichlichen Literaturhinweisen behandelt. Die aus dem Zweck des Werkes und der Notwendigkeit der niedrigen Preishaltung erzwungene Begrenzung, die dem Verf. deutlich bewußt ist, läßt trotzdem seine Sachkenntnis und sein Stehen über dem umfassenden Stoffgebiet erkennen, zu dessen erster und grundlegender Kenntnisnahme die Bände verdienstvoll beitragen. *S.*

Celestin Charlier, Der Christ und die Bibel. Ins Deutsche übertragen von Beuroner Mönchen. 8⁰ (316 S.). Heidelberg 1959, Kerle. DM 14.50. — Die Vielfalt und der Reichtum der zehn Kapitel dieses Buches wollen den gläubig suchenden und ehrfürchtig lauschenden Nichtfachmann mit der Bibel vertraut machen. Das Verständnis wird erschlossen durch die Abgrenzung der verschiedenen Stellungnahmen zur Bibel im Laufe der Geschichte, durch Aufzeigen des geschichtlichen und kulturellen Rahmens, in dem das Buch der Menschheit und Werk des Hl. Geistes entstanden ist. In großen Linien werden die Hauptthemenzyklen der Botschaft des Wortes Gottes im Alten und Neuen Bund gezeichnet

und die Prinzipien christlicher Schriftauslegung und Schriftlesung dargelegt. Hinweise auf die wichtigste neuere Literatur nach jedem Kapitel bieten die Möglichkeit zu weiterer Vertiefung in Einzelfragen. Die Intention des Buches, dem gläubigen Christen die Hl. Schrift näher zu bringen und die Bibellesung für sein persönliches religiöses Leben fruchtbar zu machen, wird durch die große Sachkenntnis, die sich darin verrät, und durch die warme Liebe zur Hl. Schrift, die aus allen Abschnitten spricht, vorzüglich erreicht. *S.*

P. Grelot und J. Pierron, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund. Deutsche Bearbeitung von Eleonore Beck. 8° (120 S.); **Thierry Maertens O. S. B., Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis.** Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. Deutsche Bearbeitung von Gabriele Miller. 8° (115 S.); **Fridolin Stier, Geschichte Gottes mit den Menschen.** Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testamentes. 8° (134 S.); **F.-M. Lemoine und C. Novel, Christus unser Erlöser.** Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. 8° (104 S.). (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter, Band 4—7). Düsseldorf 1959, Patmosverlag. Jedes Bändchen DM 4.80. — Die kurze Gesamtcharakteristik dieser Reihe und die positive Kritik der ersten drei Bändchen (vgl. ZkTh 81 [1959] 246—247) gilt allgemein auch für diese vier Neuerscheinungen. — Grelot und Pierron gehen dem vor- und außerisraelitischen religionsgeschichtlichen Thema des Lammopfers nach, an das anknüpfend auch das Passahopfer Israels zu verstehen ist. Allerdings kommt diesem eine völlig neue, heilsgeschichtliche Bedeutung zu, die sich durch alle Schichten der alttestamentlichen Überlieferung aufdecken läßt, und deren Grundlegung in der gnadenhaften Befreiungstat Jahwes geschah. Das Gedächtnis dieser Befreiung in der Passahfeier ist ein Zentralthema der Religion Israels. In der Zeit der Propheten und weiter im nachexilischen Judentum wandelt sich die Idee zur Erwartung des neuen Exodus und der Feier des ewigen Passah durch das Kommen des Messias. — Maertens zeigt die Entwicklung des Begriffes von Gottes Geist aus den primitiven Anfängen von „Windhauch" und „Lebensodem" über den prophetisch inspirierenden Geist bis zum Geist als besonderem Kennzeichen des Messias und der messianischen Zeit, deren Erfüllung beim ersten Pfingsfest geschenkt wurde. Der „Geist als Lebensspender" ist Thema des zweiten Teiles des Bändchens. An den verschiedenen Überlieferungsschichten des NT wird dem Gedanken nachgespürt und die Gabe des Geistes als eigentlich bestimmend für die christliche Existenz, in der Gotteskindschaft des einzelnen und dem Band der Einheit, die die Liebe ist, in der Kirche, erwiesen. — Ein originaler Wurf ist F. Stier in seiner „Geschichte Gottes mit den Menschen" gelungen. In kurzen, aber wesentlich geführten Strichen ersteht die ganze Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes unter der Thematik: Anruf Gottes — Tatantwort des Menschen. Diese dialogische Situation, in die sich der Mensch von Anfang der Schöpfung gestellt sehen muß, findet einen ersten Höhepunkt in der Selbstoffenbarung des Namens Jahwes, des „Ich bin da", und der Erwählung Israels als „Seines Volkes", dessen König Jahwe ist. — Lemoine und Novel gehen dem zentralen Begriff der Erlösung im AT und NT nach, um daraus zu vertieftem theologischen Verständnis des Erlösungsmysteriums zu führen. Im AT erscheint Gott als der Befreier seines Volkes und Vertreter seiner Rechte. Die ntl. Terminologie von Christus als dem „Lösepreis" ist vorgebildet im AT. Die biblischen Texte besagen, daß der Loskauf des Menschen von seinen Sünden um den Preis einer Sühneleistung geschieht. *S.*

C. Spicq O. P., Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes II u. III. 8° (410 u. 335 S.). Paris 1959, Gabalda. — Was Sp. im J. 1958 mit dem ersten Band begonnen hat, führt er in den beiden vorliegenden Bänden überraschend

schnell zu Ende: die Analyse der einzelnen Stellen, wo ἀγάπη, ἀγαπᾶν im NT vorkommt. Die drei Bände sind nicht eine zusammenfassende Darstellung des Liebes-Gedankens im NT, sondern die dazu erforderliche Sammlung des Materials, mit seiner Bedeutung an jeder einzelnen Stelle und den Entwicklungslinien, in denen die einzelnen Verwendungen des Wortes stehen. Insofern bilden die drei Bände ein exegetisches Nachschlagewerk für alle ntl. ἀγάπη-Stellen. Abschluß und Krönung des Werkes, die systematische Darstellung der Funktion der Liebe in der ntl. Offenbarung, steht somit noch aus. Beim Durchmustern von Bd. II und III ist mir eine nicht ganz unerhebliche Inkonsequenz aufgefallen. Röm 5,5 wird (II, 176—179) erklärt ohne Einbeziehung des trinitarischen Charakters der Stelle; das Fehlen des Artikels in διὰ πνεύματο; ἁγίου soll im Gegensatz zur Person des Hl. Geistes nur „une puissance, une énergie divine" (178) besagen. Abgesehen davon, daß eine Untersuchung über den Gebrauch der Wendung πνεῦμα ἅγιον bei Paulus am Platz gewesen wäre, führt die angegebene Interpretation Spicqs in gefährliche Nähe einer göttlichen Emanation, wenn es sich bei der mitgeteilten Liebe letztlich doch um eine Realität „de la même nature" wie die Liebe Gottes selbst handeln soll (S. 284). Um nur eins zu erwähnen: an den gleichfalls trinitarischen Stellen 1 Kor 12,3 und 12, 4—11 bedeutet ἐν πνεύματι ἁγίῳ (v. 3) ohne Artikel genau dasselbe wie διὰ τοῦ πνεύματος (v. 8) mit Artikel. — Man sieht dem Abschluß dieses monumentalen Werkes mit Spannung entgegen. *P. Gaechter S. J.*

J. van Goudoever, Biblical Calendars. 8⁰ (XLII u. 295 S.). Leiden 1959, Brill. — Im ersten Teil dieser Studie wird versucht, den Festkalender verschiedener Gruppen atl. Bücher herauszustellen, der Bücher der Chronik, der Torah und der Jubiläen, des Buches Ezechiel, dann Judith, schließlich der spätjüdischen Apokalypsen und Ps.-Philo. Und zwar neigt der Verf. stets dazu, in der Liturgie den Rahmen zu sehen, in welchen man die Erzählungen einspannte, ein interessanter Gesichtspunkt, den Berufene beurteilen mögen. Im zweiten Teil stellt van G. den frühchristlichen Kalender zusammen und sucht dann im dritten das Vacuum zwischen den beiden bearbeiteten Quellengruppen auszufüllen. Das geht z. B. so: Mk nennt außer dem Todespascha kein Kalenderfest. Aber mit F. Farrer findet van G., daß der erste Brotvermehrungsbericht in Mk 6, 34—44 mit den 5 Broten und den 5000 Mann Israel, bzw. die Judenchristen im Auge hat (5 Bücher Moses, 5 Bücher der Psalmen): weil es (nach Jo 6, 9) Gerstenbrote waren, kann das erste Brotwunder passend an den Anfang der Gerstenernte (um Pascha) angesetzt werden. Allerdings scheint dann etwas nicht ganz zu klappen, aber man erfährt (S. 245f), daß „the harvest in Galilee begins later than in Judea". Die 7 Brote und 4000 Mann des zweiten Berichtes deuten beide (7 feindliche Völker Dt 7, 1; 7 ‚Diakone'; 4 Ecken der Welt) auf die Heiden, bzw. die Hellenisten der Urkirche, und "such a feeding would fit the end of the harvest time", d. h. die Pfingstzeit (S. 248). Man sieht, das Kalendermachen ist nicht so schwer. *G.*

A. Hamman O. F. M., La Prière. I. Le Nouveau Testament. 8⁰ (484 S.). Tournai 1959, Desclée. — Wie der Obertitel zeigt, steht dieses Buch in einem größerem Zusammenhang; es soll die Materialien bereitstellen für eine Theologie des Gebets. Damit ist seine Eigenart festgelegt. Der Verf. hat nicht im Plan, sich bei den einzelnen Stellen mit exegetischen Problemen auseinanderzusetzen. Er sammelt nur, was er für sein umfassenderes Werk im NT finden kann. So wie das Buch liegt, ist es eine sehr dienliche Stoffquelle für jene, welche das NT für das praktische Leben, für Predigten und Vorträge verwerten. Die ins einzelne gehende Inhaltsangabe, ein ausführliches Stellen- und ein Stichwortverzeichnis bieten einen leichten Zugang zum aufgehäuften Material. *G.*

Altfrid Kassing, Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. 8° (178 S.). Düsseldorf 1958, Patmosverlag. — K. widmet seine Studie dem Problem: Ist das sonnenbekleidete Weib Apk 12, 1ff ekklesiologisch oder mariologisch zu deuten? Um ein Fundament für die Lösung zu finden, greift er zunächst auf die atl. Solidarität zurück, jene Anschauungsweise, nach der sich der Einzelne im Ganzen des Gottesvolkes und dieses in sich verwirklicht sieht. Dieses Gottesvolk wird nach seinem Verhältnis zu Jahveh öfter als Eheweib dargestellt. In Os 1—3 tritt es vor uns als eine Mutter von Kindern, wie das häufiger in den Propheten mit Jerusalem geschieht, zumal wo gegenwärtige Drangsale, aber dann auch die der Heilszeit vorausgehenden unter dem Bild von Geburtswehen verdeutlicht werden. Daher der Gedanke, daß Israel unter Wehen seinen Messias hervorbringen werde. Dieses atl. traditionelle Denken verdichtet sich in Apk 12 in der majestätischen und doch in Wehen gebärenden Frau; sie repräsentiert das wahre Israel, aus dem der Messias hervorgeht. Damit ist eindeutig die ekklesiologische Interpretation gegeben. Jedoch kommt das Mariologische nicht zu kurz, wenn es nur richtig in das Ekklesiologische eingebaut wird. Das wahre Israel bringt seinen Messias in concreto durch Maria hervor; Maria vertritt dabei die Funktion von ganz Israel. Das Mariologische ist also vorhanden, aber dem Ekklesiologischen untergeordnet. Daher denn auch die Tatsache, daß sich alle Züge in Apk 12 ekklesiologisch, aber nur ein Teil davon mariologisch deuten lassen. Die Einzeldeutung (S. 147—160) wäre um einiges klarer geworden, wenn nach dem Vorgang der zweimal zitierten, aber nicht ausgewerteten Studie (s. S. 28 u. 147) der jeweils veränderte Schauplatz berücksichtigt worden wäre. Die Lösung als Ganzes scheint mir durchaus zutreffend. Es ist das große Verdienst dieser Studie, eine bedeutende Schwierigkeit der Exegese aufgehellt zu haben. *G.*

Ehrhardt Arnold, The Apostolic Ministry. Scottish Journal of Theology Occasional Papers No 7. 8° (60 S.). Edinburgh/London 1958, Oliver and Boyd. — Diese Publikation enthält vier Vorträge über die Bedeutung des Wortes ‚apostolisch', über die Weihe, die apostolische Nachfolge und über den Episkopat. Viele Gesichtspunkte von Interesse werden originell beleuchtet, aber mit zu großer Kürze, als daß irgend ein Punkt wirklich klargestellt würde. Dazu bleibt im Leser der Eindruck, daß die geschichtlichen Gegebenheiten ganz im Dienst vorgegebener theologischer Konzepte stehen. Welcher Geist hier waltet, spricht aus der erstaunlichen Argumentation: „Es scheint uns eine Häresie, zu fordern, daß irgend ein Glied der Kirche, der Papst von Rom, der Episkopat als Ganzes oder gar der Gesamtklerus ‚der Stellvertreter Christi' sei. Denn(!) wir bekennen uns zu seiner Verheißung: ‚Siehe, ich bin bei euch allzeit, bis zum Ende der Welt' (Mt 28, 20) — und wir kommen daher zum Ergebnis, daß Jesus keinen Stellvertreter braucht". *G.*

Aszetik und Mystik

Juliane von Norwich, Eine Offenbarung göttlicher Liebe. 8° (152 S.). Freiburg 1960, Herder. DM 7.80. — Das Werk Julianas von Norwich, der berühmten englischen Rekluse und Mystikerin (zwischen 1340 und 1420 lebend) sind die sog. 16 Offenbarungen der göttlichen Liebe. Sie sind hier in der kürzeren, 25 Kapitel enthaltenden Fassung nach der ältesten Handschrift herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Die Einleitung macht uns mit dem Leben Julianas, soweit darüber etwas feststeht, bekannt, ebenso mit dem Institut der Reklusen, der Klausnerinnen bei den Kirchen, endlich über die handschriftliche Überlieferung der 16 Offenbarungen und über ihren Stil. (Für deutsche Leser weniger bedeutsam: auch mit der Eigenart und Bedeutung gerade dieser Schrift für die älteste englische Prosa.) — Was nun den Inhalt der Offenbarungen angeht: immer wieder wird uns die erbarmende Liebe des Herrn in der verschiedensten

Weise vorgeführt. Die schlichte, selbstverständliche Gläubigkeit dieser Aufzeichnungen ist geeignet, das Vertrauen auf die nie versiegende Macht und Weisheit dieser fürsorgenden Liebe zu beleben. Es ist zu begrüßen, daß uns ein solcher Schatz eröffnet wird. *V. Naumann S. J.*

Giorgio Papàsogli, Teresa von Avila. Hrsg. u. übertragen von Oda Schneider. 8⁰ (612 S.). München 1959, Schöningh. Geb. DM 24.—. — Den Lobsprüchen, die von berufenster Seite diesem neuen Leben der großen Heiligen gezollt werden, wie im Vorwort von Fra Silverio di S. Teresa, General der unbeschuhten Karmeliten, und im Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Prof. Josef Solzbacher, ist nichts hinzuzufügen. Es wird uns mit diesem Leben die Heilige gezeichnet, so wie sie in Wirklichkeit war. Die Darstellung ist sachlich und wahr, aber nicht überkritisch, jene Ehrfurcht, die dem Geheimnis der Heiligkeit gebührt, stets wahrend. Vielleicht ist das der größte Vorzug, daß wir durch die zahlreichen Einzelheiten aus dem Raum und der Zeit der Heiligen uns gleichsam in ihre Umgebung hineinversetzt glauben. — Hilda Gräf hat in ihrem Buch „Der siebenfarbige Bogen" versucht, eine auch die modernsten Ergebnisse der Psychologie berücksichtigende Beurteilung der mystischen Phänomene im Leben Teresas zu geben (S. 410—418). Aber so sehr auch bei Gräf diese kritischen Überlegungen die Ehrfurcht vor dem Geheimnis göttlichen Wirkens unangetastet lassen, bei Papàsogli würde man derartige kritische Überlegungen als störend empfinden. Sie würden nicht zu dem Charakter des Buches als eines frommen und erbaulichen passen. *N.*

François Courel S. J., La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant (Christus 3). 8⁰ (411 S.). Brügge 1959, Desclée de Brouwer. bFr 120.—, fFr 1200. — Dieser Neuausgabe der „Doctrine spirituelle" schickt der Herausgeber eine wertvolle und instruktive Einleitung voraus. Zunächst werden wir bekannt gemacht mit der Geschichte des Werkes. Die ursprünglichen Gedanken Lallemants († 1635) haben eine doppelte Redaktion erfahren: von Rigoleuc († 1658) und dann vom Herausgeber Champion. Der Neuausgabe wird der Erstdruck von 1694 zu Grunde gelegt, weil es unmöglich ist, die ursprüngliche Formulierung Lallemants festzustellen. Was nun den Lehrgehalt der D. sp. angeht: es läßt sich eine stattliche Reihe von Autoren anführen, die Lallemant zitiert. Ebenso kann man an Hand seiner Ausführungen angeben, welche Autoren er gekannt haben muß. So z. B. kennt er genau und ist abhängig von Alvarez de Paz. Auch die Lehre von der zweiten Bekehrung, die im Zentrum der D. sp. steht, stammt nicht von Lallemant, er ist darin abhängig von Le Gaudier und Rossignoli. Besonders groß ist die Ähnlichkeit mit dem hl. Johannes vom Kreuz, obwohl es gerade hier kaum zu entscheiden ist, ob er ihn gekannt hat. Freilich, bei aller Ähnlichkeit ist auch der Unterschied tiefgreifend: während bei Johannes vom Kreuz das Ziel der Kontemplation die größte Einigung mit Gott ist, ist es bei Lallemant die intensivste apostolische Tätigkeit. Sehr schön und überzeugend wird dann (21—36) der durch und durch ignatianische Charakter der D. sp. dargetan. Der Zentralpunkt der D. sp., die zweite Bekehrung, entspricht ganz der *electio* in den Exerzitien, jetzt aber zu einem vollkommenen Leben. Die so wichtige Lehre von der Führung des Hl. Geistes und der Gelehrigkeit gegen diese Führung ist ganz die Lehre des Exerzitienbüchleins von der Unterscheidung der Geister. Ziel dieser Hingabe an die Führung des Hl. Geistes ist die innigste Vereinigung mit Christus. Erkenntnis und Nachfolge Christi sind mehr ignatianisch als berullianisch. — Besonders eingehend wird die komplexe Frage: *actio* und *contemplatio* behandelt. Wollte man L. der Überbetonung der *contemplatio* bezichtigen, so lassen sich dagegen ebensoviele Texte anführen, die zur rechten *actio* anleiten; das einzige, was man sagen kann, ist vielleicht, daß das Verhältnis von *actio* und *contemplatio* nicht klar angegeben ist. Aber

es geht L. wohl vor allem darum, den Patres des dritten Probejahres solide, stets gültige Prinzipien an die Hand zu geben, jene Bedingungen festzustellen und einzuprägen, unter denen die *actio* vom Geist Gottes durchdrungen und dadurch imstande ist, die Herzen zu bewegen; eine der Hauptbedingungen dazu ist aber die *contemplatio*, die Gebetsverbindung mit Gott. So erscheint L. als getreuer Schüler des hl. Ignatius. Was er Vollkommenheit nennt, kommt ganz nahe dem Ideal eines P. Nadal: *claritas quaedam occupans et dirigens*. Die Tatsache, daß aus seiner Schule sehr aktive Mystiker hervorgegangen sind, wie der selige Julian Maunoir und der Martyrer der Huronenmission Ignaz Jogues, ist eine weitere Bestätigung dafür, daß L. das Ideal seines Ordens durchaus nicht abgebogen hat auf eine überbetonte *contemplatio* (wie Bremond und H. U. von Balthasar in der Einleitung zur deutschen Übertragung der D. sp. von Robert Rast es meinen). *N.*

Jean Steinmann, Pascal. Übertragen aus dem Französischen von Gerolf Graf Coudenhove. 8⁰ (414 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverlag. Geb. DM 22.—. — Hier hat jemand, der die Gedankenwelt Pascals ganz zu der seinigen gemacht hat („außer der Heiligen Schrift habe ich kein Buch so oft wiedergelesen wie die Pensées ... schließlich kannte ich die Pensées beinahe auswendig ... immer wieder las ich die Provincials ... es wurde mir zur Gewohnheit, sie beinahe alle Jahre wieder zu lesen", 3), nicht nur eine meisterhafte Biographie geschaffen, sondern auch eine eingehende Darstellung der Gedankenwelt Pascals gegeben. Besonders das vierte Kapitel versucht das für die Pensées, das hinterlassene Hauptwerk Pascals. Ein letzter fünfter Hauptteil schildert den Einfluß Pascals und sein Nachleben in allen Schichten der gebildeten und der gelehrten Welt und den steigenden Einfluß gerade in der Gegenwart. Jede Seite des Buches verrät nicht nur eine ungemeine Belesenheit in der Pascal betreffenden Literatur, sondern auch Kenntnis der zeitgenössischen französischen geistigen Strömungen. Eine gewisse Voreingenommenheit für die Geisteshaltung des Jansenismus fällt auf; sie beeinträchtigt jedoch nicht die Wahrheit der Beschreibung und die Richtigkeit der Darstellung der Gedanken Pascals. *N.*

Eugen Biser, Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten. 8⁰ (166 S.). München 1958. Kösel. Geb. DM 9.80. — „In der Herrlichkeit des Erhöhten erstrahlte die Wahrheit Christi in ihrer ganzen Fülle und Kraft" (11); in den verschiedenen „Hinblicken auf den Erhöhten" (sie sind jeweils unter einem bestimmten Stichwort zusammengefaßt, z. B. das Licht, die neue Wahrheit, das Wiederkehren, der weltüberwindende Sieg; oder werden unter einem Bild geboten: das Lamm, der Hirt, der Sieger; oder in den Gaben dargestellt: die Freude, der Friede, die Freiheit) soll uns die Fülle dieser Wahrheit nahegebracht werden. So soll zugleich das „Gleichgewicht zwischen Geist und Denken" geschaffen werden (13), d. h. es soll versucht werden, einen Ausweg aufzuzeigen aus der durch das Systemdenken der üblichen schulmäßigen Theologie hervorgerufenen „Dämpfung des Geistes" oder „Engführung" (12). Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß die theologische Aussage, die eben korrekt und präzis sein muß, unmöglich das Ganze des „Geistes" des Evangeliums umfassen kann, daß sie notwendig ergänzt werden muß durch das meditierende und betende sich Versenken in die Offenbarungswahrheit. In diesem Sinn mag man die vorliegenden Meditationen als eine Hilfe für dieses betende sich Versenken und für das immer tiefere Innewerden der Wahrheit des Erhöhten gelten lassen. Dazu müßte aber, so will uns scheinen, die Sprache einfacher sein. Es müßte wirklich mehr „geschaut" als „gedacht" werden. Etwa so wie dieses Ideal verwirklicht ist in den Schriften des Abtes Marmion. *N.*

Paul Bruin, Männer um Christus. 8⁰ (164 S.). Freiburg i. Br. 1960, Herder. Geb. DM 9.80. — Es ist die Rede nicht nur von den Männern, die „um ihn'

waren, sondern auch von solchen, die dem Herrn nur einmal in ihrem Leben begegneten, wie der reiche Jüngling, oder die vom Herrn geheilt wurden. Ganz fußend auf dem Wort der Evangelien, werden hier lebensnahe, packende Bilder entworfen. Die Anwendung für das eigene religiöse Leben und besonders für das Stehen zum Herrn ergibt sich ungezwungen. Die Überschrift über den kurzen Abschnitten, die die Konturen des einzelnen Lebensbildes umreißen, geben eine einprägsame Gliederung für die Predigt oder den Vortrag. Oft wird die Zeitgeschichte herangezogen, um einen Charakter klar hervortreten zu lassen (z. B. Pilatus). Hätte das nicht auch bei den Schächern geschehen können? Die waren doch wohl kaum Straßenräuber, sondern eher Freiheitsbandenkämpfer oder Partisanen, wie das J. Pickl gezeigt hat. *N.*

J. M. Le Blond (u. a.), **Le Coeur du Christ et le désordre du monde.** 8⁰ (191 S.). Toulouse 1958, Apostolat de le prière. fFr 750.—. — Das Hauptanliegen dieser acht, von verschiedenen Jesuitenpatres verfaßten Aufsätze scheint uns dahin zu gehen, der Abwertung, die die Herz-Jesu-Andacht, nach einem schönen äußeren Aufschwung, erfahren hat, und die durch die Enzyclica „Haurietis aquas" nicht ganz beseitigt werden konnte (183), dadurch vor allem entgegenzuarbeiten, daß gegenüber einer allzu individualistischen Frömmigkeitsauffassung die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht vornehmlich für die ganze Kirche und die ganze Menschheit aufgezeigt wird. Weihe und Sühne sollen nicht bloß Ausdrucksmittel einer persönlichen Liebe und Frömmigkeit des Einzelnen zum Erlöserherzen sein, sondern sie stehen im Dienst des Aufbaues des mystischen Leibes Christi. Das soll schon der Titel zum Ausdruck bringen. Die Unordnung der Welt (wozu die Folgen jeder persönlichen Sünde eines Menschen ihren Beitrag leisten) kann nur durch die Ordnung der Liebe überwunden werden, die im Herzen Jesu ihren Ursprung und ihre Vollendung hat. So ist die Andacht zum göttlichen Herzen tatsächlich das große Heilmittel, das unserer Zeit zur Erneuerung der Welt gegeben ist. Die acht Kapitel werden untereinander verbunden und weitergeführt durch ausgewählte Texte aus den Vätern, geistlichen Autoren und besonders aus päpstlichen Rundschreiben. *N.*

Engelbert Neuhäusler, Der heilige Weg. Biblische Betrachtungen über den Passionsbericht der Evangelien. 8⁰ (132 S.). Düsseldorf 1959, Patmosverlag. Geb. DM 7.80. — An einen Abschnitt aus der Leidensgeschichte der Evangelien knüpft sich eine kurze Erläuterung; indem dann in der Betrachtung das betreffende Geheimnis hineingestellt wird in die Summe alles dessen, was uns die Offenbarung von unserem Herrn und Heiland sagt, gewinnt das Beten eine erfreuliche Tiefe und einen wahrhaft katholischen Charakter. Die in Litaneiform beigefügten Fürbitten wollen die in der Betrachtung gewonnenen Gebetsanmutungen dem gemeinsamen Beten zugänglich machen. Wirklich gehaltvolle Leidensbetrachtungen, sehr brauchbar auch für gemeinsam gebetete Kreuzwegandachten, mögen sie auch ursprünglich nicht dafür gedacht sein. Bei der für das Verständnis der Leidensgeschichte angegebenen Literatur vermissen wir Josef Pickl, Messiaskönig Jesus Christus. Daraus hätte u. a. der wirkliche Sinn der Dornenkrönung eine Aufhellung erfahren können. *N.*

F. Marduel, Le pardon de Dieu. 8⁰ (168 S.). Le Puy 1958, Mappus. fFr 660.—. — Diese soliden Ausführungen über das Bußsakrament haben eine praktische Zielsetzung: den Seelsorgern und Beichtvätern soll der ganze Reichtum der kirchlichen Lehre vom Bußsakrament erschlossen und ihnen so praktische Anweisungen gegeben werden, besonders den öfteren Empfang dieses Sakraments für die Gläubigen möglichst nutzbringend zu machen. Wir möchten die am Schluß des Werkchens angegebene Gewissenserforschung hervorheben. Das ganze Leben des Christen wird nach den drei göttlichen Tugenden beleuchtet,

nicht in erster Linie nach Sünden und Vergehen, sondern nach den Hochzielen und Forderungen der Vollkommenheit, wie sie das Evangelium enthält. Passende Bilder aus dem reichen Schatz mittelalterlicher französischer Kunst wollen helfen, die für eine fruchtbare Lektüre so wichtige aufnahmebereite Stimmung zu unterstützen. *N.*

Veni Sancte Spiritus. Die schönsten Texte über den Heiligen Geist. Gesammelt von Y. d'Ormesson Arsène-Henry. Deutsche Bearbeitung von Fr. Rüsche. 8° (381 S.). Luzern 1959, Räber. Geb. sFr 18.—. — Diese Sammlung von Texten über den Heiligen Geist ist das Werk eines gebildeten Laien, die Frucht jahrzehntelangen Fleißes. Aus einer großen Fülle von Texten wurde nur ein kleiner Bruchteil ausgewählt. Wir finden darin Texte über den Heiligen Geist aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern, aus den Lehrentscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Die Enzyklika Leos XIII. „Divinum illud" ist vollständig aufgenommen; dazu kommen wahre Perlen der aszetischen Literatur vom Altertum angefangen bis in die Neuzeit. In der deutschen Bearbeitung wurde eine Anzahl französischer Autoren weggelassen, um dafür solche aus dem deutschen Sprachgebiet zu Wort kommen zu lassen. *N.*

Louis Lavelle, Begegnungen mit Heiligen. Übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt. 8° (254 S.). Mainz 1957, Matthias-Grünewald-Verlag. — Eine ausführliche Einleitung (7—57) des Herausgebers und Übersetzers macht uns mit der Eigenart und Absicht dieser Begegnungen bekannt; sie führen den Verf. zu einer phänomenologisch-philosophischen Hagiographie. Ausgehend von der Analyse des Lebens der Heiligen, wie es in ihren Schriften und in den Berichten der Zeitgenossen feststeht, soll durch phänomenologische Analyse offenbar werden, wie in einem ganz echten, wahren Menschenleben das übernatürliche Leben widerscheint, so daß es eine über diese individuelle Heiligengestalt hinausgreifende Bedeutung erlangen kann (16. 62). In einem ersten Teil (61—105): Probleme der Heiligkeit, werden einige allgemeine, bei Heiligen feststellbare Züge beschrieben, wie nämlich die von der Gnade erfaßte und durchformte Menschlichkeit im Heiligen den irdischen Wirklichkeiten begegnet und welche Haltungen sie ihnen gegenüber einnehmen (z. B. Gelassenheit der Heiligen; der Heilige und das volle Bekenntnis zum menschlichen Sein; ein Blick ohne Zittern auf die volle Wirklichkeit). In einem zweiten Teil (109—254):vier Heilige begegnen der Welt, werden uns Franz von Assisi, Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila und Franz von Sales vorgeführt. Es wird versucht, einige Hauptzüge der betreffenden Heiligen in den Vordergrund zu rücken (18), die gleichsam den Hauptnenner bilden, von dem aus die „Teilnahme am göttlichen Sein" gerade in dieser Heiligengestalt verständlich gemacht werden kann. — Die Lektüre ist nicht immer leicht, die phänomenologische Analyse auch nicht immer überzeugend. Wir meinen hier besonders das letzte Lebensbild, das des heiligen Franz von Sales; was da gesagt wird vom Gegensatz von Wille und Liebe und der Deckung beider bei Franz von Sales, scheint nicht immer einleuchtend. *N.*

Friedrich Trefzer, Betrachtungsbuch für alle Tage des Jahres. 8° (392 S.). München 1959, Ars sacra. Geb. DM 12.80. — Ein sehr brauchbares und bei aller Einfachheit sehr gehaltvolles Betrachtungsbuch, vornehmlich für solche, die täglich nur kurze Zeit dieser so notwendigen Übung des innerlichen Lebens widmen können. Ein Wort der Hl. Schrift wird in jeweils oft nur einer halben Druckseite praktisch ausgelegt, d. h. so, daß es leicht ist, für sich selbst die notwendige Gebetsanwendung aus dem Gelesenen zu ziehen und mit dem Herrn ins Gespräch zu kommen. *N.*

Die Tage des Herrn. Hrsg. von Heinrich Bacht S. J. I. Winter; II. Frühling. 12° (288 u. 316 S.). Frankfurt a. M. 1959/60, Knecht. Dünndruck-Taschenaus-

gabe, je DM 6.80. — Ein Gang durch das Jahr der Kirche (ein drittes Bändchen erscheint soeben) in kurzen Lesungen, die der christlichen und kirchlichen Literatur aller Zeitalter entnommen sind. Irenäus, Augustinus, Chrysostomus stehen neben modernen Autoren wie Péguy, Lippert, Guardini und vielen anderen. Die glaubensstarken Bekenntnisse der Väter wechseln mit den feinsinnigen, vorsichtig tastenden Analysen unserer Zeit. Vielleicht ist es gerade die Verbindung dieser beiden Elemente, deren der gebildete Katholik von heute — für ihn sind die Bändchen bestimmt — für sein geistliches Leben bedarf, als Anstoß zur Besinnung und als Hilfe zum Beten. Dem edlen Inhalt entspricht die vornehme Ausstattung. *J. A. Jungmann S. J.*

Ida Friederike Görres, Der göttliche Bettler und andere Versuche. 8° (220 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. — Es handelt sich hier nicht um biographische Skizzen, sondern um das Phänomen des Heiligen und der Heiligenverehrung, um Heiligkeitsstreben und Gottsuchen, alles gesehen im grellen Lichte heutigen Fragens. Drei größere Kapitel gelten den großen Paradigmen Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen und Therese von Lisieux. Zwei andere Abschnitte befassen sich mit zwei Dichtergestalten unserer Zeit, Werner Bergengruen und Reinhold Schneider. Das Kapitel, das dem letzteren, näherhin der in seinem Wiener Tagebuch aufgezeichneten Glaubenskrise gewidmet ist, ist wohl das ernsteste des gehaltvollen Buches. Der „erblindete Glaube" (142) des großen Kämpfers für die katholische Kirche wird als typischer Fall heutiger Glaubenskrisen hingestellt, als Reaktion, die nicht wenige heutige Christen erleben, wenn sie nach Jahren hochgemuter Glaubensbegeisterung, wie sie besonders in der Jugendbewegung bis zur „heroischen Illusion" (128) Gestalt angenommen hat, dem Eindruck jener erschreckenden „Abwesenheit Gottes" ausgesetzt sind, die in den unheimlich ausgeweiteten Horizonten unseres naturwissenschaftlichen und historischen Blickfeldes zumal in einer säkularisierten Welt tatsächlich zur Versuchung werden kann. Im Falle Reinhold Schneiders bringt die Verfasserin das Widerfahrnis wohl mit Recht in Zusammenhang mit der „dunklen Nacht", durch die so manche Mystiker von Gott geführt wurden. *J.*

Jacques Leclercq, Der Ordensberuf. Idee und Gestaltung. 8° (208 S.). Luzern 1958, Rex-Verlag. sFr 10.80, geb. sFr 12.80. — Der Verf. will den gemeinsamen Wesenskern jedweden Ordenlebens freilegen, die lebenslängliche Totalhingabe an Gott. Klar umrissen wird die Ehelosigkeit in ihrem ursprünglich auf die Beschauung angelegten, dann auch in ihrem apostolischen Sinn, als Verzicht auf die Gesamtwerte der Ehe; ebenso die Bedeutung menschlicher Gemeinschaft als Stütze und Halt für die Hingabe an Gott; die Loslösung des Ordensmannes aus der eigenen Familie, aus einer bestimmten Gesellschaftsschicht; die Tendenz zur Vereinigung von Gottes- und Nächstenliebe, das Apostolat als Quelle der Selbstheiligung. Seitdem im 13. Jahrhundert von den Orden auch äußere apostolische Arbeiten in Angriff genommen werden, ist freilich auch eine Spannung zu überwinden zwischen dem inneren, ganz auf Selbstheiligung angelegten Gemeinschaftsleben und der äußeren Wirksamkeit. Hier wäre allerdings zu bedenken, was Friedrich Wulf S. J. ausführt in seiner Abhandlung „Mönchsspiritualität?": Geist und Leben 31 (1958) 460—463. — S. 130 sollte die Angabe über das Armutsrecht der Jesuiten lauten: Im Gegensatz zu den Ausbildungsstätten und Kollegien dürfen die selbständigen Niederlassungen der Jesuiten (Profeßhäuser und unabhängige Residenzen) über keine sicheren, regelmäßigen Einkünfte verfügen. *F. Dander S. J.*

Ladislaus R. Ravasi, De vocatione religiosa et sacerdotali. 8° (272 S.). Mailand o. J. (1957), Edizioni Fonti Vive. — Absicht des Verf. ist es nicht, eine neue Auffassung von „Beruf" vorzulegen, sondern die Lehre der Tradition übersicht-

lich darzustellen: historisch, kirchenrechtlich, moraltheologisch. Der historische Abschnitt bietet die Lehrentfaltung vom kirchlichen Altertum bis zum Codex Iuris Canonici. Im zweiten, lehrhaften Teil wird der Begriff der Berufung zum Ordensstand umrissen, die nach dem Verf. wesentlich in einer inneren, von Gott geschenkten Inspiration besteht; diese Berufung ist aus äußeren Anzeichen moralisch sicher feststellbar und hat auch juridische Geltung *in foro externo*, so daß die Unterscheidung zwischen einer *vocatio divina* und *vocatio canonica* hinfällig wird. Die Theorie einer allgemeinen Berufung aller Christen zu den evangelischen Räten wird abgelehnt, die Notwendigkeit einer besonderen Berufung des Einzelnen, die aber nicht jedem zuteil wird, vertreten. Jeder wahrhaft Berufene hat nach dem Verf. das Recht zunächst auf den Eintritt in ein für den Orden vorbereitendes Kollegium, bzw. Postulat; ein solcher Alumne oder Postulant hat aber an sich, d. h. abgesehen von einer etwaigen Vereinbarung mit dem Obern, kein Recht auf Zulassung zum Noviziat. Der Novize scheint auf Grund der bloßen Aufnahme in das Noviziat noch kein Recht zu haben, daß der Orden ihn im Noviziat behalte; wohl aber sieht der Verf. ein solches Recht in CIC 571 §1 durch positive Satzung begründet; ebenso in CIC 571 §2 indirekt ein wirkliches Recht des als geeignet befundenen Novizen auf Zulassung zur ersten Profeß, in CIC 637 ein Recht des als geeignet befundenen Religiosen auf Zulassung zur ewigen Profeß. Hinsichtlich der Verpflichtung, der Berufung zum Ordensstand Folge zu leisten, vertritt der Verf. die Auffassung, daß diese Berufung wohl verpflichte, aber *per se* nicht unter Sünde, sondern *sub imperfectione positiva*. Wer der Berufung nicht Folge leistet, verzichtet auf eine Fülle größerer Gnaden und so auf einen leichteren und gesicherteren Weg zu seinem ewigen Heil. Der Verf. verwahrt sich aber ausdrücklich gegen jede Übertreibung dieser Heilsgefährdung; sie wird von Fall zu Fall verschieden sein. — Hinsichtlich des Priesterberufes vertritt der Verf. (im Gegensatz zu der Erklärung der Commissio Cardinalitia vom 20. VI. 1912, Punkt 1) die Ansicht *quemlibet a Deo vocatum, licet Episcopi electio non intercesserit, ius habere ad sacerdotalem statum ingrediendum* (265). *D.*

BÜCHEREINLAUF

Ambrosius, Saint Ambrose on the sacraments. The latin text edited by *Henry Chadwick* (Studies in eucharistic faith and practice 5). 8⁰ (54 S.). London 1960, Mowbeay. 6/—.

André H., Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute. Mit einem Beitrag von *Gustav Siewerth* (Horizonte 7). 8⁰ (237 S.). Einsiedeln 1959, Johannes-Verlag. sFr 24.—.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von E. v. Severus O. S. B. VI/1. 8⁰ (336 S.). Regensburg 1959, Pustet.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. von L. Lenhart und A. Ph. Brück. 11. Jahrg. 1959. 8⁰ (362 S.). Speyer 1959, Jaeger. DM 18.50.

Baron R., Regards catholiques sur l'Inde (Le monde et la foi 273). 8⁰ (67 S.). Tournai 1959, Desclée.

Biser E., Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf. 8⁰ (242 S.). München 1960, Kösel.

Bochénski J. M., Logisch-philosophische Studien. Mit Aufsätzen von *P. Banks, A. Menne* und *I. Thomas.* 8⁰ (VII u. 152 S.). Freiburg/Br. 1959, Alber. DM 16.—.

Boni A., O. F. M., De admissione ad novitiatum in legislatione Ordinis Fratrum Minorum (Studia Antoniana 10). 8⁰ (XVII u. 183 S.). Romae 1958, Antonianum.

Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. Jg. 1 (1959) Heft 1. 8⁰ (126 u. 12 S.). Louvain 1959, Secr. de la S. I. E. P. M. $ 2.—.

Burgense. Collectanea scientifica. 1 (1970). 8⁰ (XII u. 318 S.). Burgos 1960, Seminario. Suscr. $ 3.—.

Clémence J., S. J., Évangile, lumière de vie. Pour une foi d'adulte. 8⁰ (205 S.). Le Puy 1959, Mappus. NF 7. 95.

Cotsonis J., The validity of the Anglican orders (S.-A. aus The Greek Orthodox Theological Review 1958). 8⁰ (40 S.). Brookline/Mass. 1958, Holy Cross Press.

Daloz L., Le travail selon s. Jean Chrysostome (Collection théologie, pastorale et spiritualité 4). 8⁰ (VIII u. 194 S.). Paris 1959, Lethielleux. fFr 840.—.

De Boer H. A., Unterwegs notiert. Bericht einer Weltreise. 10. Aufl. mit einem Vorwort an den Herrn Kritiker. 8⁰ (327 S.). Kassel 1959, Oncken. DM 12.80.

Duda B., O. F. M., Joannis Stojkovič de Ragusio, O. P. († 1443) Doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae (Studia Antoniana 9). 8⁰ (XI u. 166 S.). Romae 1958, Antonianum.

Eichenseer C., O. S. B., Das Symbolum apostolicum beim hl. Augustinus (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4). 8⁰ (XXIII u. 500 S.). St. Ottilien 1960, Eos-Verl. DM 45.—.

Enomiya-Lassalle H. M., S. J., Zen-Weg zur Erleuchtung. 8⁰ (148 S.). Wien 1960, Herder. S 54.—.

Gelasius I., Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire Léonien. Introduction, texte critique, traduction et notes de *G. Pomarès* (Sources chrétiennes 65). 8⁰ (273 S.). Paris 1959, Ed. du Cerf. NF 13.80.

Gélinas J.-P., La restauration du thomisme sous Leon XIII et les philosophies nouvelles (Studies in sacred theology, ser. 2/111). 8⁰ (392 S.). Washington 1959, The Cath. Univ. of Am. Press. $ 4.—.

Gilson E., Die Metamorphosen des Gottesreiches. Übertragen von *Ursula Behler.* 8⁰ (282 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 18.—.

Graf H., Eucharistischer Weltkongreß 1960. Einführung in die Grundgedanken, Erläuterung des Verlaufs. 12⁰ (84 S.). München 1960, Rex-Verl. DM 1.—.

Grill S., O.Cist., Vergleichende Religionsgeschichte u. Kirchenväter. Beigabe: Die syrischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien (Heiligenkreuzer Studien 11). 8⁰ (65 S.). Horn 1959, Berger.

Haake R., Eucharistie in der Glaubenslehre (Ein Werkbuch zum Eucharistischen Kongreß in München 1960). 8⁰ (143 S.). Köln 1960, Bachem DM 3.80.

Haller M., Pro mundi vita. Zum Intern. Euch. Kongreß 1960. 12⁰ (44 S.). München 1960, Pfeiffer. DM 1.—

Häring B., CSSR, Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus

dem Glauben. 8⁰ (448 S.). Freiburg/Br. 1960, Wewel. DM 13.85.

Hödl L., Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt 1 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA 38/4). 8⁰ (XXVII u. 398 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 34.—.

Holl A., Augustins Bergpredigtexegese. Nach seinem Frühwerk De sermone Domini in monte. 8⁰ (74 S.). Wien (1960), Herder. S 50.—.

Hollenbach J. M., S. J., Christliche Tiefenerziehung. 8⁰ (318 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht. DM 12.80.

Jahrbuch für Antike und Christentum 2 (1959). 4⁰ (184 S. u. 14 Tfl.). Münster 1959, Aschendorff. DM 19.50

Jimenez Urresti T. I., Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del derecho (Victoriensia 6). 8⁰ (XXXI u. 493 S.). Vitoria 1958, Seminario.

Jungmann J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien u. Vorträge. 8⁰ (VIII u. 560 S.). Innsbruck 1960, Tyrolia. S 150.—.

Jungmann J. A., Symbolik der kath. Kirche. (Symbolik der Religionen 6). 8⁰ (100 S.). Stuttgart 1959, Hiersemann. DM 18.—.

Kampmann Th., Erziehung und Glaube. Zum Aufbau einer christlichen Pädagogik. 8⁰ (146 S.). München 1960, Kösel.

Keel O., Biblischer Kreuzweg. Aus dem Urtext übertragen. 12⁰ (14 S.). Einsiedeln 1960, Benziger. sFr 1.20.

Keilbach W., Einübung ins philosophische Denken. 8⁰ (180 S.). München 1960, Hueber. DM 7.80.

Kohlhaas R., O. S. B., Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jh.: Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 36). 8⁰ (IX u. 118 S.). Münster 1959, Aschendorff. DM 12.50.

Koren H. J., C. S. Sp., An introduction to the philosophy of nature. 8⁰ (XII u. 199 S.). Pittsbourgh 1960, Duquesne University. $ 3.25.

Krinetzki L., O. S. B., Der Einfluß von Is 52, 13—53, 12 par. auf Phil 2, 6—11 (Pontificium Atheneum Anselmianum). 8⁰ (95 S.). Rom 1959, Anselmianum.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Hrsg. von *J. Höfer* und *K. Rahner*. 4.: Faith and order bis Hannibaldis. 4⁰ (11 S. u. 1352 Sp.). Freiburg/Br. 1960, Herder.

Marchetti Ae., O. F. M., De regimine solutionum debitorum mutato valore pecuniae (Studia Antoniana 11). 8⁰ (XII u. 144 S.). Rom 1958, Antonianum.

Monzel N., Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre. 8⁰ (394 S.). München 1959, Zink. DM 32.—.

Morant P., O. F. M. Cap., Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. 8⁰ (423 S.). Luzern 1960, Räber. sFr 24.—.

Nell-Breuning, O. v., Kapitalismus und gerechter Lohn (Herder-Bücherei 67). 8⁰ (191 S.). Freiburg/Br. (1960), Herder. DM 2.20.

Orbe A., S. J., Hacia la primera teologia de la procession del Verbo (Estudios Valentinianos 1/1.2). (Analecta Gregoriana 99/100.). 8⁰ (XXVII u. 821 S. in 2 Bdn.). Rom 1958, Univ. Gregoriana.

Origenes, Das Evangelium nach Johannes. Übers. und eingef. von *R. Gögler* (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde N. F. 4). 8⁰ (406 S.). Einsiedeln 1959, Benziger. sFr 14.80.

Oudenrijn M. A., O. P., Linguae Haicanae scriptores. 8⁰ (336 S.). Bern (1960), Francke. sFr 57.50.

Perrin H., Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß. Deutsch von *Irmgard Wild*. 8⁰ (381 S.). München, Kösel.

Pieper J., „Scholastik". Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 8⁰ (253 S.). München (1960), Kösel. DM 9.80.

Prawo Kanoniczne. Kwartalnik. (Quartalschrift der juridischen Fakultät der theologischen Akademie in Warschau 1 [1958] 1—2). 8⁰ (439 S.). Warschau 1958, Prawo Kanoniczne.

Quadragese und Pentekoste. Ein Werkbuch, hrsg. vom Liturgischen Institut zu Trier. 8⁰ (211 S.). Trier 1960, Paulinus-Verl. DM 8.80.

Richard de Saint-Victor, La Trinité. Texte latin. Introduction, traduction et notes de *Gaston Salet S. J.* (Sources chrétiennes 63). 8⁰ (526 S.). Paris 1959, Ed. du Cerf. fFr 2400.—.

Rosier I.-Esteve E., The tertiary in modern world. 8⁰ (129 S.). Fatima 1959, Carmelite Publications.

Russo B., S. J., Vicende dottrinali del diritto politico democratico. Inizi e sviluppi (S.-A. aus „Palestra del Clero"). 8⁰ (149 S.). Rovigo 1959, Istituto Padano.

Sciascia P., O. F. M., Lapis reprobatus (Studia Antoniana 13). 8⁰ (VIII u. 130 S.). Romae 1959, Antonianum.

Siewerth G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte 6). 8⁰ (XXIV u. 519 S.). Einsiedeln 1959, Johannes-Verl. sFr 36.—.

Snoeck A., S. J., Skrupel, Sünde, Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. Übertr. von J. M. Hollenbach S. J. 8⁰ (171 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht.

Stockmeier P., Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (Münchner theologische Studien, Hist. Abt. 14). 8⁰ (XIX u. 226 S.). München 1959, Hueber. DM 16.—.

Strack B., O. F. M. Cap., Christusleid im Christenleben. Nach dem hl. Bonaventura. (Franziskanische Forschungen 13). 8⁰ (XVII u. 158 S.). Werl-Westf. 1960, Dietrich-Coelde-Verl. DM 15.—.

Subera I. L., Walka bpa Jozefa Rybinskiego (Kampf des Bischofs J. Rybinski mit der preußischen Regierung in Pommern). (S.-A. aus Prawo Kanoniczne.) 8⁰ (S. 184 bis 280). Warschau 1959, Prawo Kanoniczne.

Thüsing W., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Neutestamentliche Abh. 21, 1/2). 8⁰ (XIII u. 302 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 26.50.

Trilling W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Erfurter theolog. Studien 7). 8⁰ (XX u. 210 S.). Leipzig 1959, St. Benno-Verl.

Vandenberghe B. H., O. P., Onze vaders in het geloof. 8⁰ (172 S.). Antwerpen 1956, Groeit.

Voillaume R., Mitten in der Welt. Charles de Foucauld und seine kleinen Brüder. Übertragen von *M. Birgitta zu Münster O. S. B.* (Herder-Bücherei 65). 8⁰ (188 S.). Freiburg-Br. 1960, Herder.

Wigmans J., Einer von Millionen. Zehn Jahre Rußland. 8⁰ (243 S.). München 1960, Kösel.

METAPHYSIK UND MYSTIK IM DENKEN DES MEISTER ECKHART

Von Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bonn

Philosophie und Theologie konzentrieren gegenwärtig mit einer ungewöhnlichen Intensität ihre Fragen und Anstrengungen auf die Themen Gott und Mensch. Dieser Ansatz der philosophischen und theologischen Fragestellung ist gewiß nicht neu. Diese beiden Themen kommen nach dem Zeugnis der Geistesgeschichte immer wieder zur Sprache. Wenn Augustinus von Gott und der Seele spricht und am Ende nur mehr von ihnen sprechen will, — *Deum et animam scire cupio! Nihilne plus? Nihil omnino!*[1] — so kann dieses Gespräch ohne sachliche und sprachliche Veränderungen von Newman und Kierkegaard aufgenommen werden und es kann unter denselben Bedingungen in der Existenzialphilosophie und Theologie fortgeführt werden. Es geht eben in diesem säkularen Gespräch um Gott und um den Menschen. Zwischen dem Philosophen und dem Theologen besteht nur darin ein Unterschied, daß die beiden Themen in einer je verschiedenen Rangordnung und Zuordnung bedacht werden. Der Philosoph kann den ganzen Bereich der Wahrheit nur von unten, d. h. vom Menschen her angehen und bedenken, und kann nur von hierher auf Gott zugehen. In diesem Woraufhin ist die philosophische Anthropologie, unabhängig davon, ob man es wahrhaben will oder nicht, ob man es zugibt oder in Abrede stellt, von der Gotteslehre beeinflußt[2]. Der Theologe ist in seinen Gedanken über den Menschen immer schon von Gott her unterwegs. In dieser Zielrichtung Gott—Mensch ist aber die Theologie immer schon an der Anthropologie orientiert bzw. interessiert. „Es geht in der einen ganzen Wahrheit um den lebendigen, in seinem Wort und Werk das Geschöpf konstituierenden, mit sich selbst versöhnenden und zur vollen Gemeinschaft im Leben mit ihm erlösenden Schöpfer. Und es geht in derselben einen ganzen Wahrheit um das durch das Wort und Werk dieses seines Schöpfers konstituierte, mit ihm versöhnte, durch ihn zu erlösende Geschöpf"[3]. Und auch ein katholischer Theologe glaubt feststellen zu müssen, daß Gott als Einer und Dreieiner nicht ausgesagt werden kann, „ohne dadurch etwas vom Menschen als dem mit diesem Gott begnadigten zu sagen"[4].

Neben diesem philosophischen und theologischen Gespräch über Gott und Mensch vernimmt man in der Geistesgeschichte ein anderes, das nicht ebenso von Gott und Mensch handelt. Der sachliche und sprachliche Unterschied dieses anderen Gesprächs rührt

---

[1] Augustinus, Soliloquia, lib. I c. 2 n. 7.

[2] E. Brunner, Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz: Festschrift f. H. Barth „Philosophie und christliche Existenz", Basel-Stuttgart 1960, 119 bis 130, weist mit Recht auf den theologischen Hinter- und Untergrund der Existenzphilosophie hin.

[3] K. Barth, Philosophie und Glaube: Festschrift f. H. Barth, ebd. 96.

[4] K. Rahner, Art. „Theologische Anthropologie": LThK² I, 625.

vom metaphysischen Hintergrund her, auf dem und von dem aus Gott und Mensch zur Sprache kommen und laut werden. Der „metaphysische Mitlaut" gibt dem Wort über Gott und Mensch einen anderen Klang und Ausdruck. Die scholastische Philosophie hat in allen Epochen ihrer Geschichte und durch alle Schulen hindurch in diesem modernem Denken fremdklingenden Ausdruck über Gott und Mensch gesprochen. Auf dem Boden der Metaphysik kann nur so von Gott und Mensch gesprochen werden, daß vom Sein des seienden Gottes und seienden Menschen gehandelt wird. Die historische Forschung hat die Aufgabe, die Art und Weise, über Gott und Mensch zu sprechen, jener anderen, ersterwähnten gegenüberzustellen und in dieser Gegenüberstellung *sine ira et studio* das Unterscheidende und Verbindende aufleuchten zu lassen.

In dieser Abhandlung soll Meister Eckhart zu Wort kommen, seine Lehre von Gott und dem Menschen. Sofern aber seine, d. h. eben eine scholastische Lehre von Gott und Mensch laut werden soll, muß von der Metaphysik gehandelt werden als der Lehre vom göttlichen Sein, vom Sein Gottes, und von der Mystik als der Lehre menschlicher Verhaltensweise im Denken gegenüber diesem Sein. Das Wort des Meister Eckhart hat in diesem Jahr sein besonderes Gewicht. Nachdem die Forschung allgemein 1260 als das Geburtsjahr Eckharts festhält, trifft heuer die 7. Zentenarfeier des Geburtsjahres dieses großen deutschen Theologen. Daß wir darüber hinaus das Wort aus der nun (fast) abgeschlossenen kritischen Ausgabe der Werke des Meisters lesen können, erfüllt uns mit großer Freude[5]. Wir verdanken diese Freude der unermüdlichen Arbeit vieler Forscher, die seit Jahren diesem Werk des Geistes dienen.

I.

METAPHYSIK ODER DIE LEHRE VOM GÖTTLICHEN SEIN

1. Im Verständnis der abendländischen Philosophiegeschichte muß die Metaphysik die aus dem Umgang und dem Gespräch mit den φυσικά sich ergebende Frage nach dem Sein des Seienden erörtern und beantworten[6]. Das Seiende selbst gibt die Frage nach dem umgreifenden Sein auf und weist von sich aus dem Denken den Weg zum umfassenden Sein. Diese Denkbewegung kommt im griechischen Wort ἀναλογίζεσθαι gut zum Ausdruck. Damit ist die Denkweise der Metaphysik umrissen. ἀνα- bedeutet in diesem Zusammenhang „der Reihe nach". Die Reihe wird dabei nicht in horizontaler, sondern in vertikaler Richtung gedacht. Das Analogiedenken ist keine Heerschau des Seienden, sondern eine Denkbewegung vom Einzelseienden auf das umgreifende Sein hin. Sofern aber das einzelne immer der Richtpunkt bleibt, auf den sich das Denken einlassen muß, ist dieses selber wesenhaft Denken der

[5] Wir zitieren: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936—1958: Die deutschen Werke, Bd. 1 (1958) = dt. WW I; Die lateinischen Werke, Bd. I (1938) = lt. WW I.

[6] Aristoteles, Metaph. Z c. 1, 1028b 2—4.

Mitte: vom Seienden zum umfassenden Sein und vom umgreifenden Sein zum begründeten Seienden. Dieses Denken der Mitte zeichnet die klassische Metaphysik aus und bewahrte sie ebenso vor einer Überbewertung des einzelnen wie vor einer Abwertung desselben zugunsten des absoluten Seins[7]. Diesem Denken der Mitte eröffnen sich die verschiedenen Seinsbereiche in ihrer unterschiedlichen Stufenordnung. Gleichzeitig aber verwendet dieses Denken den Seinsbegriff für alle Bereiche und für jeden einzelnen.

Die mittelalterliche Philosophie und Theologie hat die Analogielehre der griechischen Philosophie aufgenommen und durch die Indienstnahme für die Theologie (vor allem zur Klärung der Frage nach den Vollkommenheiten göttlichen Seins) fortentwickelt. Dadurch, daß sie keine systematischen Erörterungen des Themas anstellte, finden sich diese Beiträge immer nur im Rahmen anderer Darstellungen. So gibt beispielshalber Thomas von Aquin in Sent. I d. 19 q. 5 a. 2 ad 1 in einer als klassisch zu bezeichnenden Stelle die grundlegenden Ausführungen über die unterschiedlichen Formen der Analogie[8]. Thomas de Vio, Caietanus genannt, hat später auf der Grundlage dieser Ausführungen die thomasische Lehre von der *analogia proportionis sive attributionis* und der *analogia proportionalitatis* dargelegt[9]. Gemeinhin spricht aber Thomas nur von der *analogia attributionis*, in der das Analogon (logisch und ontologisch) den einzelnen Vergleichsgliedern nur in Beziehung und nach Maßgabe eines Dritten zukommt[10]. Das von Aristoteles übernommene Schulbeispiel verdeutlicht das Gesagte zur Genüge: Das Gesundsein, das vom Lebewesen und in analoger Weise auch von der Gesichtsfarbe, der Wohnung, Kleidung usw. eben dieses gesunden Lebewesens ausgesagt wird, kommt an und für sich, wesentlich und formal, nur dem Lebewesen zu und kann nur in einem übertragenen Sinne von den anderen Dingen ausgesagt werden[11]. Diese *analogia attributionis* kann aber mitnichten als *analogia metaphysica* verstanden werden; sie kann im besten Fall auf das Verhältnis Substanz und Akzidens angewendet werden. Die unterschiedliche Seinsweise der materialen Substanzen, der leibgeistigen und der rein geistigen Substanzen, kann nicht ebenso verstanden werden, daß an und für sich nur einer Substanz, etwa der abso-

[7] Aristoteles, Metaph. D c. 6, 1016b 31–35; Eth. Nic. V c. 3, 1131b 11. Zur klassisch-griechischen Analogielehre vgl. E. Przywara, Analogia entis, München 1932; E. W. Platzeck, Von der Analogie zum Syllogismus, Paderborn 1954.

[8] Im 2. Artikel dieser Quästion erörtert Thomas die Frage der (augustinischen) Wahrheitsbegründung: *Utrum omnia sint vera veritate increata.*

[9] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, Scripta Philosophica De nominum Analogia. De conceptu entis. Ed. P. N. Zammit O.P., Rom 1934. Vgl. R. Bauer, Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan, Regensburg 1955.

[10] Vgl. S. th. q. 13 a. 5; Quaest. disp. De veritate q. 2 a. 11. Zur thomasischen Analogielehre vgl. G. Phelan, St. Thomas and Analogy, Milwaukee 1943.

[11] Aristoteles, Metaph. G c. 2, 1003a 33f. Vgl. dazu den Kommentar des hl. Thomas zur Metaph. lib. 4 lect. 1 nr. 536f. Thomas führt bereits aus, auf welche Weise das Beispiel vom Gesundsein den analogen Charakter des Seinsbegriffes veranschaulichen kann.

luten, göttlichen Substanz, das Sein zukomme, nicht aber auch den anderen.

2. Meister Eckhart kennt nur die *analogia proportionis* und sie ist für ihn die *analogia metaphysica* schlechthin, der Weg metaphysischen Denkens[12]. Er kommt wiederholt und an entscheidenden Stellen seines Schrifttums auf diese Analogie zurück. Mit aller Schärfe unterstreicht er, daß der Grundgehalt der Analogiebeziehung nur in einem Glied sich findet. „,. . . in der Speise" sagt er, „ist nicht mehr Gesundheit als im Stein"[13]. Gegenüber Gott und Welt muß dieses Analogiedenken notwendig zu dem Schluß kommen: Wenn „alles Verursachte seinem Wesen nach ein Seiendes ist, so ist Gott seinem Wesen nach kein Seiendes"[14]. Auf der Grundlage der *analogia proportionis* ist es nicht möglich, Schöpfer und Geschöpf in eins zu betrachten, denn entweder ist Gott der Seiende und das geschöpfliche Sein nichtig, oder es kommt dem Geschaffenen das Sein zu und Gott steht jenseits des Seins. Die Art und Weise, wie sich Eckhart auf diesen Weg des Analogiedenkens einläßt, sich ihm denkend anvertraut, läßt deutlich erkennen, daß er eben darin die philosophische Wegweisung seines genuin theologischen Anliegens sieht, Gott als die jenseitige Fülle des Seins zu erweisen und die Fülle des Seins als das göttliche Sein aufzuweisen.

Man möchte als Historiker Eckhart befragen, woher er diese Wegweisung empfangen hat. Man verweist zur Antwort gemeinhin mit Recht auf die Quellen, die Eckharts Denken gespeist haben. Das Verständnis der Analogie fand er ebenso bei Aristoteles wie bei Thomas, dessen Lehrmeinungen er schätzt und immer wieder verwertet. Wenngleich beide Theologen in etwa denselben Weg gehen, so sind doch beider Gedankengänge grundverschieden. Thomas gelangt auf dem Weg der Analogie vom (Einzel)seienden zum Sein — er unterscheidet mit Nachdruck *ens* und *esse* —, und dieses, nämlich das umgreifende Sein als der erfüllte Grund des Seienden, weist von sich aus auf Gott, den Seienden. Eckhart folgt auf dem Weg der Analogie einer anderen Weisung. Woher aber, so müssen wir wieder fragen, empfängt sein Seinsdenken eben diese Weisung? Meister Eckhart hat mit Vorliebe in der Metaphysik des Avicenna gelesen. Die zahlreichen Zitate beweisen diese Lektüre. Der arabische Philosoph ist für ihn, wenngleich ein heidnischer, so doch ein hoher Meister[15]. Eckharts Seinsverständnis ist wesentlich vom Seinsbegriff des Avicenna geprägt. Diese Abhängigkeit muß auch bei anderen Themen noch mehr als es bisher geschehen ist, berücksichtigt werden[16]. Aber auch dieser Quellenhinweis erklärt noch lange nicht die Weisung, der Eckharts Seins-

[12] Vgl. dazu die anregende Arbeit von H. Hof, Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Lund-Bonn 1952.

[13] Quaestio Parisiensis, lt. WW V, 46. Vgl. ebd. Anm. 2.

[14] Ebd.

[15] Vgl. Predigt 18, dt. WW I, 300 und die diesbezügliche ausführliche Anm.

[16] Eckharts *anima*-Lehre (Anthropologie) ist weithin vom Denken des arabischen Philosophen beeinflußt.

denken folgt. Schließlich sind Zitate nur die Indienstnahme fremder Gedanken, welche die eigene geistige Bewegung nicht auslösen, sondern nur stützen. Und was den vielberufenen Neuplatonismus Eckharts betrifft, so bestimmt dieser in der Tat den geistigen Standort des Meisters innerhalb der Geistesgeschichte; aber welcher Weisung zufolge hat der Meister diesen Standpunkt eingenommen? Nicht Thomas und nicht Aristoteles und Avicenna und auch nicht die Neuplatoniker gaben diese Weisung, sondern das Sein selber. Dieses gab dem Meister die Frage nach dem Wesen, d. h. nach der *essentia* auf. Wenn aber Eckhart das Sein nach seinem Wesen befragt, dann befragt er ebensowenig das Anwesende und sich ausweisende Sein noch das Sein des Seienden, d. h. er fragt nicht die aristotelische Frage nach dem Sein des Seienden, sondern er fragt nach der Fülle und Vollkommenheit des Seins. Von der göttlichen Fülle des Seins empfing Eckhart die Weisung seines Seinsdenkens, und dieser Weisung zufolge ist das Wesen des Seins Fülle und Vollkommenheit, göttliche Fülle und Vollkommenheit.

1. Das Sein ist für Eckhart ebenso wie für Thomas das Innerste und Grundlegende, der tiefinwendige Grund, der das Einzelseiende als solches trägt. Insofern aber das einzelne nur in der Verschiedenheit des Vielfältigen da ist, als dieses und jenes, muß das wesentliche Sein immer schon der Aufspaltung vorausliegen. Selbstredend gilt die Feststellung auch und gerade für die metaphysischen Unterscheidungen „Materie und Form", „Akt und Potenz", „Sosein und Dasein". Das wesentliche und wesenhafte Sein ist der unterschiedslose eine Ursprung des Unterschiedlichen.

Das wesenhafte, grundverborgene Sein sieht Eckhart entsprechend der ihm vom göttlichen Sein zuteilgewordenen Wegweisung nicht in einem thomasisch verstandenen *esse commune*, das vom Sein Gottes wesensverschieden ist[17]. Er achtet auch nicht auf die metaphysische Wegweisung des Aristoteles, nach der Sein wesenhaft Da-sein im Sinne von In-sich-dastehen, Für-sich-sein besagt. Er verachtet diesen Weg und nimmt das „luter bloss wesen" in acht[18]. Eckhart verwendet den Ausdruck „wesen" im Sinne von Sein, so daß die Herausgeber der deutschen Predigten des Meister Eckhart modernem Denken zufolge „wesen" mit Sein übertragen. Sofern aber „wesen" als Übertragung von *essentia* auch den spezifischen Begriffsgehalt von *essentia* mittragen muß, erhält „wesen" eine Ausdrucksfülle, die schwer verständlich und noch schwerer

[17] Thomas hat mit einer sonst bei keinem Denker zu beobachtenden Folgerichtigkeit *ens* und *esse* unterschieden und das *esse commune* vom *ens a se* abgehoben. *Ens*, *esse* und *essentia* sind die drei Grundbegriffe der thomasischen Metaphysik. Dabei liegt in der Unterscheidung der Begriffe das entscheidend Thomasische.

[18] Predigt 15, dt. WW I, 251. Man kann es nur bedauern, daß die sehr beachtlichen Monographien über die Metaphysik Eckharts den sprachlichen und begrifflichen Aussagen so wenig Beachtung schenken. — Die unterschiedliche Interpretation des nämlichen sprachlichen Ausdruckes bei verschiedenen Denkern (*οὐσία* im Denken Platons und des Aristoteles) ist ebenso zu beachten wie die durch die Übersetzung des Ausdrucks in andere Sprachen bedingte Begriffswandlung (vgl. *οὐσία*-*essentia*-Wesen).

übersetzbar ist. Das „luter bloss wesen", das reine, lautere Sein ist Wesensfülle zugleich und Seinsvollkommenheit, Sein in der Fülle des Wesens und Wesenheit als einfache Seinsheit.

Wenn aber Eckhart der Meinung war, daß Aristoteles „dis luter bloss wesen nemmet ... ain ‚was'", so folgt er in diesem Verständnis mehr seiner eigenen Wegweisung als der des Aristoteles[19], der zufolge die *οὐσία*, die Seinsheit, Dasein und Daseiendes, In-sich-seiendes, Existentes ist. Eckharts Seinsverständnis ist aber gerade dadurch ausgezeichnet, daß das lautere Sein nur in der Transzendenz, im Überstieg angegangen werden kann. Die Transzendenz, der logische und ontische Überstieg ins Jenseitige, charakterisiert Eckharts Metaphysik wie jede andere an der *essentia* orientierte Philosophie.

Die dem sogenannten Essentialismus ureigene und charakteristische Denkbewegung transzendiert das Diesda-seiende auf das absolute Wesen hin, d. h. sie setzt das lautere Wesen von allem Seienden ab[20]. Im Zuge dieser Denkbewegung werden auch die dem Seienden ureigenen Verhaltensweisen des Einsseins, des Wahr- und Gutseins auf das absolute Wesen konzentriert und in diesem zugleich verabsolutiert[21]. Eckharts Lehre von den transzendentalen Eigenschaften des Seins ist das getreue Spiegelbild seines Seinsverständnisses. Der aristotelischen Metaphysik zufolge eignet dem Diesda-seienden, insofern es *οὐσία* ist, wesenhaft die Verhaltensweise des Eins- und Wahrseins[22]. Und gerade weil das Einzelseiende eines ist und als Wesenhaftes hell und licht und damit auch wahr ist, muß das metaphysische Denken bei diesem Halt machen und es in acht nehmen. Ja, selbst gegenüber dem göttlichen Sein behält das Einzelseiende seine relative Selbständigkeit, Werthaftigkeit und Wahrheit. In der Gegenüberstellung dieser beiden Denkweisen wird das Unterscheidende der beiden Wege metaphysischen Denkens einsichtig. Eckhart kann der Wegweisung göttlichen Seins folgend nur unter der Bedingung vom Einen, Wahren und Guten sprechen, daß er dabei gleichzeitig von Gott spricht.

2. Sosehr die bislang erörterte metaphysische Wegweisung für Meister Eckhart vom göttlichen Sein her gegeben ist, so steht eben dieses göttliche Sein als das lautere Wesen immer schon als „Geistwesen" richtungweisend und maßgebend da[23]. Die Einheit von

[19] Im Verständnis der aristotelischen Metaphysik ist *οὐσία* mehr als „ain ‚was'". Vgl. die berühmte Stelle der aristotelischen Metaphysik Z c. 1, 1028b 2–4.

[20] Den Essentialismus als philosophische Strömung und Richtung kennzeichnet ein Zweifaches: die Vorordnung der *essentia* vor das *esse* und die Transzendierung der *essentia* in einen über-irdischen Bereich.

[21] Im Prolog zum Opus propositionum handelt Eckhart ausführlich von den sogenannten Transzendentalien und kommt immer wieder auf den Gedanken zurück: „Gott allein ist im eigentlichen Sinn das Seiende, Eine, Wahre und Gute." Lt. WW I, 181.

[22] Aristoteles, Metaph. Z c. 16, 1040b 16f.

[23] Auch nach der aristotelischen Metaphysik steht an der Spitze der Seinsordnung eine pneumatische, geistige Substanz. Diese wird aber nicht so sehr ur-bildlich als vielmehr ur-sächlich gesehen.

Denken und Sein in der menschlichen Wesenserkenntnis ist gleichsam das erfahrbare, schaubare Modell, nach dem das lautere Wesen denkend entworfen wird. Die Einheit von Denken und Sein in der Wesenserkenntnis muß ursprünglicher und prinzipieller eben in Lauterkeit des Wesens gegeben sein[24]. Dabei darf freilich menschliches Erkennen in seiner vorbildhaften Gestalt nicht so verstanden werden, daß in ihr das Ansich eines Gegenstandes „geistig" eingeholt und zum Zweck der Erkenntnis geistig verarbeitet wird. Das Erkennen ist eine Seinswirklichkeit (*actus*, nicht nur *actio*), die dadurch ausgezeichnet ist, daß sie Sein und Denken zur Einheit bringt. In dieser Verhaltensweise und Wirklichkeit weist das menschliche Erkennen auf jenes Wesen hin, in dem die Fülle der Wirklichkeit und des Seins vor aller Aufspaltung bei sich ist. Und dieser Hinweis deutet mit eben dieser Deutekraft das Wesen als in-sich-stehendes, der ganzen Fülle inne-seiendes Geistwesen.

Wir haben es bislang peinlich vermieden, an Eckharts metaphysische Erörterungen die wissenschaftstheoretische Frage zu richten: Welchen Gegenstand meinen und betreffen eben diese metaphysischen Darlegungen? Die Tatsache, daß der Meister der vom göttlichen Sein als absolutem Wesen aufgegebenen Wegweisung folgt, macht die Frage nach dem Gegenstand nicht überflüssig. Wenn aber in der Tat die Wegweisung immer schon vom Gegenstand her erfolgt, dann muß nun diese „verité de fait" als „verité de raison" ausgewiesen werden. Das will heißen: Ist nach der Meinung Eckharts das Wesen, insofern es göttliche Fülle des Seins ist, das eigentliche Objekt der Metaphysik? Diese Fragestellung darf die allgemeinen Schwierigkeiten nicht verkennen, denen sich der scholastische Philosoph und Theologe gegenüber sah, wenn er dieses Thema der Metaphysik anging. Diese Schwierigkeiten waren ungleich größer als es die gängigen Lehrbücher erkennen lassen. Im Gegenstandsbereich der Metaphysik liegen Gott, die reinen Geister und das Sein des Seienden. In der Rangordnung der Themen gehen die Meinungen der großen Autoritäten der scholastischen Philosophie auseinander. Avicenna hielt dafür, daß das Sein als solches Gegenstand der Metaphysik ist. Averroes bezeichnete Gott und die reinen Geister als Objekt. Im Anschluß an diese Philosophen waren auch die mittelalterlichen Denker verschiedener Auffassungen[25]. Wie immer man aber auch den eigenen Lehrstandpunkt festlegte, das Thema Gott forderte einen Ort innerhalb des Gegenstandsbereiches der Metaphysik. Der Prolog zum Metaphysikkommentar des Thomas von Aquin verrät deutlich diese allgemeinen wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten in

[24] Sermo 29, lt. WW IV, 268: *Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter.*

[25] Johannes Duns Scotus zählt im Metaphysikkommentar Lib. 1 q. 1 die verschiedenen Meinungen auf und schließt sich in dieser Frage im großen und ganzen Averroes an, der Gott und die Intelligenzen als Gegenstand der Metaphysik betrachtete.

dieser Frage[26]. Wenn wir aber an Eckharts Denken diese methodologische Frage richten, so kommt zu den erwähnten Schwierigkeiten noch eine literarische: Aus der Feder des Meisters haben wir keine Quaestiones metaphysicae. Gleichwohl muß aber die Frage zur Sprache kommen, um das Vorgehen Eckharts als eine von der philosophischen Einsicht ermächtigte Wegweisung zu verstehen. Wie versteht Eckhart das Objekt der Metaphysik, so daß er der vom göttlichen Wesen ergehenden Weisung folgen kann?

In der Erklärung zum 1. Kapitel der Genesis entwickelt Eckhart die Seinslehre und spricht dabei auch von der Arbeit des Metaphysikers. Der naheliegende Einwand, daß hier ein Thema am falschen Ort zur Sprache kommt, muß einstweilen zurückgestellt werden, denn unter der Voraussetzung, daß das göttliche Wesen als solches Gegenstand und Thema der Metaphysik ist, kann sich auch der Philosoph zum Schöpfungskapitel seinen Vers machen. Der Theologe kann es ihm nicht verwehren.

Das einleitende Wort der Genesis, *In principio*, schlägt im Zusammenklang mit dem Initium des Johannes-Evangeliums das Thema vom Urgrund des Seienden an[27]:

> Zum ersten muß man wissen, daß der Anfang, in welchem Gott Himmel und Erde schuf, die Idee ist. Das besagen die Worte: „im Anfang war das Wort" – der griechische Text hat logos, was Idee heißt — und: „alles ist durch es geworden, und ohne es ward nichts" (Jo 1, 1.3). Ganz allgemein ist der Ursprung und die Wurzel eines Dinges seine Idee. Daher kommt es, daß Plato die Ideen der Dinge als Ursprünge des Seins wie des Wissens von allen Dingen annahm. Daher kommt es drittens auch, daß der Kommentator zum 7. Buch der Metaphysik sagt, die Alten hätten sich immer darum bemüht, die Washeit des sinnenfälligen Dinges zu wissen; denn wenn man diese weiß, weiß man die erste Ursache von allem. Mit der ersten Ursache meint aber der Kommentator nicht Gott selbst, wie sehr viele irrtümlich annehmen; sondern die Washeit, die Idee der Dinge, die die Begriffsbestimmung anzeigt, nennt er erste Ursache. Diese Idee ist nämlich das Was der Dinge und das Warum aller Eigenschaften des Dinges ...
>
> Ferner aber ist die Idee der Dinge in der Weise Ursprung, daß sie keine äußere Ursache hat oder auf sie hinblickt; vielmehr blickt sie lediglich auf das Wesen der Dinge, das in ihr ist. Deswegen beweist der Metaphysiker, der die Seinsheit der Dinge betrachtet, nichts durch äußere Ursachen, nämlich durch die Wirk- und Zweckursache. Das also ist der Ursprung, nämlich die Idee, worin Gott alles schuf, ohne auf etwas Äußeres hinzublicken. Und das sagt Boethius im 3. Buch Vom Trost der Philosophie ganz klar:
>
> „Schöpfer der Erden, des Himmels,
> keine äußere Macht trieb dich, das All vom Urbild
> leitest du her; die herrliche, Herrlichster selber,
> trägst du im Geiste, die Welt, nach deinem Bilde sie
> schaffend."

Im 2. Teil des vorliegenden Textes ist von einer zweifachen Blickrichtung die Rede: Der Metaphysiker betrachtet die Seinsheit und Wesenheit der Dinge; auf diese blickt auch und zuerst das Wesensbild, die Idee der Dinge. Denn diese ist dadurch Ursprung und Urgrund, daß das Wesen der Dinge dem Urbild zugewendet ist. Und in einem vollen Wesensblick schaut und schöpft das Ding den

[26] Thomas von Aquin, Metaph. Prooemium: *Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune ...*

[27] Expositio lib. Genesis (c. 1 v. 1), lt. WW I, 186f.

Gehalt der Idee. Wenn darum der Philosoph das Wesen der Dinge in acht nimmt, kann er niemals die äußeren Gründe betrachten, sondern muß der Wegweisung des Wesens folgend das Urbild, die Idee, betrachten. Dieser Wesensgrund, von dem alles Wesenhafte abhängt, ist nicht Gott. Dieser Meinung war auch Averroes nicht, obgleich man gemeinhin — Eckhart spricht von *plerique* — den Kommentator so verstand, daß er Gott als Gegenstand und Thema der Metaphysik betrachte[28]. Eckhart verwirft aber dieses Verständnis des Averroes als irrig. Das Urbild und der Seinsgrund alles wesenhaft Gestalteten und Geformten liege in Gott, im Wesen Gottes, und zwar sofern dieses selbst im Sohn Gottes das gleichwesentliche, unnachahmbare und unwiederholbare Bild des Vaters darstellt. Der Sohn Gottes ist das uranfängliche Wort und als solches „die schöpferische Fülle aller lebendigen, unveränderlichen Ideen, die alle eins in ihr sind"[29].

Eckharts Lehre vom wahren Sein ist ebenso wie Platons und Augustins Lehre wesenhaft Lehre von den Ideen. Gleichwohl deckt sich seine Lehre weder mit der platonischen noch mit der augustinischen. Eckharts Ideen- bzw. Logoslehre hat eine eigenartige Polarität, die davon herrührt, daß er von der Idee in einem zweifachen Sinn sprechen muß: „denn es gibt eine Idee, die von den Dingen durch den Verstand genommen oder abstrahiert ist, und diese ist später als die Dinge . . . ; es gibt auch eine Idee, die vor den Dingen, die Ursache der Dinge und ihre Idee ist, welche die Begriffsbestimmung ansagt und der Verstand in den inneren Gründen (der Dinge) selbst erfaßt . . . Deshalb heißt es, daß der Logos, nämlich die Idee, im Ursprung ist: im Anfang, sagt er, war das Wort[30]." Die aristotelische Wesenheit und die platonische Idee werden in dieser Konzeption zur Einheit gebracht. Insofern (nach Aristoteles) das menschliche Denken auf die Wesenheit der Dinge hin angelegt ist, schaut es diese in den Dingen, und durch sie hindurch und über sie hinaus nimmt es dabei die uranfängliche und urbildliche Wesenheit wahr, aus der alles Wesenhafte das Sein schöpft. Die Frage nach dem Sein des Seienden, die metaphysische Grundfrage, muß sich auf das Wesen einlassen und auf die dem Wesen eigene Wegweisung zur Idee in Gott. Dort kommt die metaphysische Grundfrage zur Ruhe. Und von dort her erhalten die einzelnen Antworten ihren eigenwilligen Klang. In allen Aussagen, in denen das Seiende laut wird, ist Gott der geheimnisvolle Mitlaut,

[28] Gemeinhin wurde die Lehre des Averroes dahingehend verstanden, daß nach ihr Gott und die ersten Intelligenzen Gegenstand der Metaphysik wären. Vgl. Anm. 25. Eckhart ist allerdings der Meinung, daß Averroes mit der *prima causa* nicht Gott, sondern die Idee meine. Selbstredend konnte es dann nach Eckharts Dafürhalten auch nicht Lehrmeinung des Kommentators gewesen sein, Gott wäre Objekt der Metaphysik. Mit den ‚*plerique errantes*' hat darum Eckhart die zeitgenössischen Philosophen im Auge. Vgl. dazu Anm. 5 der eben angegebenen Stelle: lt. WWI, 187.

[29] Expositio s. ev. sec. Joh. (c. 1 v. 1—5), lt. WW III, 12: Zitat aus Augustins De trinitate lib. VI c. 10 n. 11. Der logos ist die ἀρχή des Seins und die Logoshaftigkeit sichert den Bestand des Seienden.

[30] Ebd. 22f.

der bisweilen allem Endlichen und Irdischen einen göttlichen, ewigen Gehalt zu geben scheint.

Wenn Eckhart das Wesen der Weltdinge und Geschöpfe zur Sprache bringt, dann muß er auch (dem Seinsverständnis zufolge) von Gott sprechen. Ja, er spricht bisweilen vom Geschöpflichen, vor allem vom Menschen, in einer Weise, als spräche er von Gott. Diese Sprechweise, die immer schon das Eckhart-Verständnis erschwert und belastet hat, darf aber nicht als selbständiges (rein sprachliches) Phänomen gewertet werden. In der Neuheit und Ungewohntheit seiner Sprache offenbart sich sein Denken über das Sein und das Seiende. Insofern alles Wesenhafte — es ist als solches auch das Seinshafte — das philosophische Denken auf den Grund verweist und insofern umgekehrt der Wesensgrund das Denken in seinem Vorgehen anweist, muß die philosophische Betrachtung das hohe Ende der Gotteserkenntnis angehen. Dabei ist es aber durchaus nicht so, als ob es dem Denken freigestellt wäre, diesen Gedankengang zu machen oder vor diesem Schritt Halt zu machen. Gedankenwege führen denknotwendig ans Ziel. Das hohe Ende und die Vollendung des Denkens im Wesenhaften und Seinshaften ist die Theologie.

II.

DIE THEOLOGIE ODER DIE LEHRE VON GOTT DEM SEIENDEN

Gott, der Seiende, der Wesenhafte und Wesentliche, ist das Thema der metaphysischen Gotteslehre Eckharts. Und weil der Meister das Thema von Gott, dem Seienden, durch den biblischen Gottesnamen Ex 3, 14 *Ego sum, qui sum* zur Sprache und zur Erkenntnis bringt, und weil er umgekehrt den Gottesnamen begrifflich faßt, müssen wir auch bei ihm von der vielbesprochenen „Exodusmetaphysik" handeln. Über dieses Verfahren, den alttestamentlichen Gottesnamen metaphysisch zu verstehen, kann sich die Bibeltheologie nicht genug entrüsten. Die Väter, die jüdischen Philosophen und die scholastischen Theologen sind der Wegweisung durch die Bibel mit Begeisterung gefolgt. Und sie konnten dies um so mehr, als sich im Gottesnamen eine göttliche Verhaltensweise anzeigt, die eine philosophische Aussage ermöglicht. Gewiß gehört der Gottesname einer anderen Ordnung an als der Gottesbegriff — die Bibeltheologie macht mit Recht auf diesen von der scholastischen Theologie zu wenig beachteten Sachverhalt aufmerksam —, aber auch in der Ordnung des sich nennenden und offenbarenden Gottes ist menschlichem Denken die Wesensfrage nicht verwehrt. Denn diese Frage bedeutet nichts anderes, als den einen Grund der verschiedenen Verhaltensweisen Gottes und der durch diese Weisen bedingten Gottesnamen aufzuweisen. Die Philosophie fragt nach dem Gottesbegriff, die Theologie beschäftigen die vielen Gottesnamen. Im legitimen Streit der Fakultäten — der theologischen und der philosophischen — ist notwendig mit der (philosophischen) Wesensfrage eine Kritik an den (vielen) Gottesnamen verbunden und die theologische Gotteslehre kann

sich nicht mit der Wesensbestimmung abfinden. Die scholastischen Theologen suchten ebenso dem philosophischen Anspruch wie den theologischen Anliegen Rechnung zu tragen. Man lese unter diesem Gesichtspunkt nur einmal q. 13 des 1. Teiles der Summa theologiae des hl. Thomas[31].

Im Anschluß an die patristische und zeitgenössische Theologie interpretierte Eckhart den Gottesnamen Ex 3, 14 im Sinne eines Wesensbegriffes und diese Interpretation steht nicht am Rande des Denkens. Er führt sie bei der Erklärung des Buches Exodus breit aus, sie fließt in die Sermones und Predigten ein und sie findet sich in der Quaestio Parisiensis[32]. In diesem Gottesbegriff verankert Eckhart die beiden Hauptthemen der Gotteslehre: Gottes wesenhafte Andersheit (1) und seine seinshafte Lauterkeit (2).

1. Weil alles Wesenhafte auf Gott als den alles begründenden und alles entlassenden Grund hinweist, und weil alles Wesenhafte im Wesen Gottes west, kann eben dieses göttliche Wesen nicht dies und jenes sein; Gott ist denknotwendig überwesentlich. „Daß er aber über dem Seienden und dem Sein ist, ergibt sich daraus, daß er die Ursache des Seienden und des Seins ist[33].“ Insofern er aber Ursache des Wesenhaften ist, kann dieses nicht *formaliter*, sondern nur *principaliter* in ihm sein, d. h. in einer überwesenhaften Fülle. Der „Essentialismus“ gibt auch in der Gotteslehre dem theologischen Denken das ihm eigentümliche Gefälle.

Die mittelalterlichen Denker haben das Unterscheidende einer an der *essentia* metaphysisch orientierten Gotteslehre klar gesehen. In der Bologneser Handschrift A 913, die eine bekannte und bedeutende Sammlung von Quästionen verschiedener Autoren des beginnenden 14. Jahrhunderts enthält, lautet eine Frage: *Utrum esse sit proprium Dei*[34]. Darauf wird geantwortet: *Nota: si sequeremur opinionem Platonicorum, diceremus quod esse non esset proprium Dei, sed superesse et superexistere.* Die am *esse* orientierte thomasische Gotteslehre betont hingegen mit Nachdruck, *quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi contineat*[35]. Sofern in Gott (nach der Lehre des Aquinaten) *esse* und *essentia* eins sind, insofern aber im Kreatürlichen die Aufgliederung des Wesenhaften ins Vielfältige immer schon die (metaphysische) Aufspaltung von Sein und Wesen vor-

---

[31] Im 11. Artikel dieser Quästion behandelt Thomas den Gottesnamen Ex 3, 14 und er sieht in ihm das *maxime proprium nomen*.

[32] Expositio lib. Exodi (c. 3 v. 14), lt. WW II, 20–28; Predigt 13, dt. WW I, 253; Predigt 23, ebd. 400; Quaestio Parisiensis, lt. WW V, 43.

[33] Sermo 11, 2, lt. WW IV, 112. Vgl. dazu auch (Anm. 7): Quaestio: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, lt. WW V, 45: *in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo.*

[34] Fol. 14ra.

[35] Thomas von Aquin, S. th. p. I q. 4 a. 3. Auch Thomas betont im Anschluß an Pseudo-Dionysius, daß alle Vollkommenheiten in Gott *secundum eminentiorem modum* sind. Dieser höhere *modus* besteht aber für ihn ausschließlich darin, daß Gott das *ipsum esse* ist und insofern alle Vollkommenheiten in sich trägt.

aussetzt, ist diese Einheit von *esse* und *essentia* in Gott der einsichtige Grund der Abhängigkeit des Seienden von Gott und zugleich auch der Grund für den gegenseitigen Abstand. Wenn aber (nach platonischer Lehre) alles Wesenhafte dergestalt in Gott verankert wird, daß es im göttlichen Wesen in der vollkommenen Fülle west, dann muß eben dieses vollkommene Wesen in die Unendlichkeit transzendiert werden. Diese Denkbewegung kommt schlechterdings nie ans Ende. Und am Ende muß sie alle positiven Aussagen von diesen Wesen verneinen. Die Attributenlehre wird zu einem schwierigen Problem der Gotteslehre. Eckhart hat diesem Problem das volle theologische Augenmerk geschenkt.

Im Anschluß an den Gottesnamen ‚*omnipotens*', den das Canticum Moysis besingt (Ex 15, 2—18), erörtert Eckhart die grundsätzliche Frage, mit welchem Recht Gott verschiedene Namen zuerkannt werden[36]. Dabei behandelt er mit Recht zugleich auch das Problem der Eigenschaften Gottes[37]. Beide Fragenkreise hängen sprachlich und sachlich aufs engste zusammen, denn die Namen werden gemeinhin den Verhaltensweisen abgelauscht. Die alttestamentlichen Gottesnamen sind dafür ein deutlicher Beleg.

Der Bedeutung und der Schwierigkeit des Problems Rechnung tragend — Eckhart spricht ausdrücklich von einer *nodosa quaestio et famosa* — läßt er zunächst die jüdischen Gelehrten, vor allem Moses Maimonides, dann die griechischen und arabischen Philosophen und schließlich die Väter zu Wort kommen. Seinen eigenen Lehrstandpunkt formuliert er mit aller Schärfe: „Es steht ... fest, daß die Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften, zum Beispiel der Macht, der Weisheit, der Gutheit und dergleichen, ausschließlich Sache des Verstandes ist, welcher deren Kenntnis aus den Geschöpfen und durch die Geschöpfe gewinnt und sammelt"[38]. Das unterscheidende Denken wird darum notwendig am einen Wesen Gottes schuldig. Die vielen Gottesnamen, die mannigfachen Eigenschaften Gottes sind samt und sonders nichts als eine Schuld und eine Verfehlung an Gott, dem Wesenhaften, dem Einen. Das Finale dieses Kapitels lautet[39]: „... entfernt die fremden Götter!" Augustin spricht: Wer Gott so denkt wie er nicht ist, trägt einen fremden und falschen Gott in seinen Gedanken.

Wenn es in diesem Zusammenhang auch scheinen möchte, daß wenigstens die Hoheitsaussage *unus* bzw. *unum* als Gottesname bzw. als Wesenseigentümlichkeit Gottes der „philosophischen

[36] Expositio lib. Exodi (c. 15 v. 3), lt. WW II, 32—82.

[37] Über die berühmte Frage nach den göttlichen Eigenschaften handelt Eckhart auch an vielen anderen Stellen. In Sermo 2, 1, lt. WW IV, 10 erwähnt er sogar Quaestiones de attributis. Wenn er damit nicht auf die umfangreichen Erörterungen in der Erklärung von Ex 15, 3 anspielt, was ich durchaus für möglich und wahrscheinlich halte, dann hat Eckhart eigene, bislang nicht aufgefundene Quästionen über die Attributenlehre geschrieben. Eine ausführliche Behandlung dieses Problems werde ich in einer Studie über Thomas Anglicus vorlegen.

[38] Expositio lib. Exodi (c. 15 v. 3), lt. WW II, 63f.

[39] Ebd. 81f.

Bilderstürmerei" entgeht, so trügt dieser Schein. Wohl spricht Eckhart in der 21. Predigt zu dem paulinischen Thema „Ein Gott und Vater aller" (Eph 4,6; Epistel des 17. Sonntags nach Pfingsten)[40]:

„Eins ist etwas Lautereres als Gutheit und Wahrheit. ... Sage ich, Gott ist gut, so fügt das (Gott) etwas zu. Eins dagegen ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens. Was meint ‚Eins' ? Eins meint das, dem Nichts zugelegt ist. Die Seele nimmt die Gottheit, wie sie in sich geläutert ist, wo ihr nichts zugelegt ist, wo nichts (hinzu-)gedacht ist."

Selbst in diesen Darlegungen ist der verneinende Tenor der Lehre vom Einen nicht zu überhören; gleichwohl wird das Einssein als Wesensaussage Gottes festgehalten. Wenn aber der Meister bedenkt, daß das Eine, insofern es eins ist, sich von allem anderen absetzt, und so wiederum — wenigstens in Gedanken — das andere setzt, dann werden seine Bedenken gegenüber dieser „Wesenseigenschaft" Gottes so groß, daß er auch diese Aussage von Gott nicht machen will. In der 23. Predigt führt er aus[41]:

„Nun aber nehmen sie (= die Meister) ihn (= Gott), wie er Eins ist, denn Eins ist eigentlicher eins, als was geeint ist. Was Eins ist, bei dem ist alles andere abgelegt: aber doch ist dasselbe, das da abgelegt ist, (auch) zugelegt, damit, daß es Anderheit setzt.

Wenn er nun weder Gutheit noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er denn ? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das. Denkst du noch irgend etwas, das er sei, das ist er nicht. Wo soll denn (aber) die Seele (die) Wahrheit fassen ? . . ."

Wie soll das Wesen Gottes bestimmt werden ? Nicht anders denn als wesenhafte und seinshafte Lauterkeit.

2. Der Begriff Lauterkeit, lauter — lat. *puritas*, *purum* — ist eine *ipsissima vox* Eckharts, ein Kristall im Wortschatz des Meisters, der mit einer unvergleichlichen Klarheit die Grundanliegen Eckharts, seiner Metaphysik und Mystik offenbart[42]. Dieser Ausdruck gehört zu den zentralen Begriffen der abendländischen Philosophie und Geistigkeit, der als offener Begriff ebenso die Geistesfülle Platons und Plotins wie die Augustins und Eckharts aufnehmen konnte. Aus den erwähnten Namen wird deutlich, daß der Begriff dem Meister von weither zukam.

Und von dorther, d. h. von Plotin und Augustin überkam auch eine Fülle des Geistes. Unbeschadet dieser Einflüsse spricht Eckhart in seinem Sinne von der Lauterkeit: Er spricht vom „lauteren, klaren Licht" (Predigt 2), von der „lauteren Wahrheit" (Predigt 3), „lauteren Wesenheit" (ebd.), vom „lauteren Wissen" (Predigt 10), vom „lauteren Gott" (Predigt 11) und von der „lauteren Gottheit" (Predigt 21); er redet von der „Lauterkeit der Seele" (Predigt 8, 17) und „des Lebens" (Predigt 21) und von der „ersten Lauterkeit", der „Fülle aller Lauterkeit", „wo die Gottheit ausglimmt" (Predigt 13)[43]. Mit dem Begriff der ersten Lauterkeit sagt er (in Predigt 22)

[40] Dt. WW I, 514 (361f.).
[41] Ebd. 522 (401).
[42] Die Begriffe *κάθαρσις* (*λῦσις*) (vgl. Platon, Phaidon 82d) — *puritas* — *abstractio*; *λύειν-abstrahere*-abegescheiden (mhd) verdienten eine eigene begriffsgeschichtliche Untersuchung.
[43] Vgl. Wörterverzeichnis dt. WW I, 568f. „lûter", „lûterkeit".

das Geheimnis des trinitarischen Gottes aus, das ein Geheimnis der in der Lauterkeit tiefverborgenen und innebleibenden Hervorgänge ist[44]. Und eben diese Aussage bezieht er auch auf den Menschen, der selber ein Laut ist, aus und in der Lauterkeit Gottes geboren und geborgen.

Die Sinnfülle des Begriffes läßt sich nicht mit einem Wort oder Satz wiedergeben. Lauterkeit meint dynamisches Aufglühen, gewaltiges Aufragen, lautloses Sinken, dämmerndes, verbergendes Weben, wort- und weiselose Stille. Lauterkeit ist die Offenbarung im Dunkel des Geheimnisses. So interpretiert Eckhart die Gottesoffenbarung am Berg Horeb — dichterisch, philosophisch und theologisch in gleicher Weise meisterhaft[45]: Es ist „wie wenn einer der verborgen bleiben und sich nicht nennen will, bei Nacht gefragt wer bist du? antwortet: ‚ich bin, der ich bin' (Exodus 3, 15), so wollte der Herr die Lauterkeit seines Seins mit den Worten zeigen: ‚ich bin, der ich bin' (Exodus 3, 15). Er hat nicht schlechtweg gesagt: ‚ich bin', sondern hinzugefügt: ‚der ich bin'. Gott kommt also nicht das Sein zu, es sei denn, du wolltest eine solche Lauterkeit Sein nennen".

Dieser Gott der wort- und weiselosen, wesentlichen Lauterkeit ist Kern und Stern der Spiritualität Eckharts, seiner Mystik.

III.

DIE MYSTIK ODER DIE LEHRE MENSCHLICHER VERHALTENSWEISE GEGENÜBER DEM GÖTTLICHEN SEIN

Eckhart war ein Meister in der Lehre vom geistlichen Leben. Die sogenannte Rheinlandmystik des 14. Jahrhunderts — die Mystik, die am Ober- und Niederrhein beheimatet war — hat von ihm reiche Anregungen übernommen. War aber Eckhart selbst Mystiker? Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts pflegt man Eckhart allgemein unter den spätmittelalterlichen deutschen Mystikern aufzuzählen[46]. Recht und Unrecht dieser Sprechweise hängen aber davon ab, was man unter Mystik versteht. An der klassischen spanischen Mystik gemessen, erscheint es mehr als zweifelhaft, Eckhart einen Mystiker zu nennen. Die *experientia* tritt bei ihm in eben dem Maße zurück, als sie später hervorragt. Aber dieser Maßstab ist eben durchaus kein allgemeingültiger. Wir werden überhaupt gut tun, keinen vorgefaßten Begriff der Mystik anzuwenden — die abendländische christliche und nichtchristliche Mystik ist ein so reiches und vielschichtiges geistiges Phänomen, daß es sich schwerlich in einen Begriff fassen läßt —, sondern Eckharts Geistigkeit (Spiritualität) auf ihre Motive und Tendenzen hin zu untersuchen, um schließlich das Gesamtbild als

[44] Predigt 22, ebd. 518 (382): ‚In principio'. Damit ist uns zu verstehen gegeben, daß wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit (und doch) innebleibend im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist.

[45] Quaestio Parisiensis, lt. WW V, 45.

[46] Erstmals führt F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jh., 2. Bd., Leipzig 1857, Eckhart unter den Mystikern an.

reine und gültige Ausprägung einer Form abendländischer Mystik zu erkennen. Dabei bleibt immer noch die Frage offen, ob es sich um eine spezifische Form christlicher Geistigkeit handelt.

Eckharts Geistigkeit ist dadurch gezeichnet und ausgezeichnet, daß sie in ihrem Ursprung und Verlauf eine Verhaltensweise im Geiste ist (1), die näherhin als innerliche und verinnerlichende, einende und vereinigende, lautere und läuternde Tätigkeit verstanden werden muß (2), und die im Grunde nichts anderes ist als der Nachvollzug der wesenhaften dynamischen Lauterkeit Gottes, die der Seele eigen ist (3).

1. Wenn Eckharts Geistigkeit als spezifisch geistige Verhaltensweise gekennzeichnet wird, dann soll damit nicht nur gesagt sein, daß es sich um eine reflexe und reflektierende Denkart handelt — Lehrer des geistlichen Lebens werden um die Reflexion kaum herumkommen —, vielmehr will diese Aussage bedeuten: Eckhart steht eindeutig, vorbehaltlos und mit Nachdruck zum abendländischen Ideal der *theoria* als der dem Menschen *in statu viae* und *in statu patriae* ureigenen Lebensform und Verhaltensweise. Diesem steht das biblisch-abendländische Ideal der *caritas* als der dem Menschen eigenen Lebensform gegenüber. Eckhart hat dieses sein Ideal mit einer Entschiedenheit und mit einer bei Thomas nicht vorfindbaren Intensität betont, daß die Vertreter des gegensätzlichen Standpunktes daran Anstoß nehmen mußten. Der Franziskanertheologe Gonsalvus, der in der gleichen Sache gegen Johannes de Polliaco polemisierte, ist auch gegen Eckhart aufgetreten. In dieser Auseinandersetzung, die in einer Quästion überliefert ist, führt Gonsalvus eine Reihe von Sentenzen Eckharts an, die dessen *theoria*-Ideal einmalig beleuchten[47]. Wir sind darum der Aufgabe enthoben, das Beweismaterial aus den Schriften des Meisters selbst zu sammeln.

Wenn wir von den aus der Zeitphilosophie stammenden Argumenten absehen, dann sind vor allem folgende Überlegungen Eckharts aufschlußreich: Erkennen und Denken haben den unbedingten Vorrang gegenüber allen anderen menschlichen Verhaltensweisen, denn allein das Erkennen gelangt auf dem Weg fortschreitender Läuterung bis zum „lauteren Seinsgehalt des Dinges". Wollen und Lieben beziehen sich nicht auf das Sein schlechthin, sondern auf das Gute; sie können darum auch nicht die ureigene Verhaltensweise des Menschen sein, dessen Geist nur in der umfassenden Weite des Seins seine Kraft verwirklichen und seine Freiheit erhalten kann. Denken und Erkennen deuten die Seinsweise Gottes, der selber subsistierendes Denken ist, und verleihen so dem Menschen „eine gewisse Gottförmigkeit". Ja, Eckhart kann schließlich sogar sagen, daß „jemand gerade deshalb Gott wohlgefällig (ist), weil er ein Wissender ist"[48].

[47] Quaestio magistri Consalvi continens rationes magistri Echardi, *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione*. Lt. WW V, 55–71.

[48] Ebd. 61: *Unde praecise aliquis est gratus deo, quia sciens; quia tolle scientiam: remanet unum purum nihil.*

Damit erneuert er den alten Anspruch der Philosophie, heilsmächtig und heilskräftig zu sein. Das Novum gegenüber dem alten Anspruch liegt darin, daß Eckhart das von der Gnade geführte Denken im Auge hat. Insofern aber die Gnade allein im Geiste des Menschen ihren Sitz hat, muß sie sich in einer begnadeten, geistigen Verhaltensweise verwirklichen. Das will heißen: Die Gotteserkenntnis liegt ebenso im Wesen der Gnade wie in der Natur des Geistes. Insofern aber das Wesen Gottes für alle Gotteserkenntnis wegweisend ist, kann auch die Gnade keinen anderen Weg weisen. Auch Christus und das Christusereignis weisen über sich hinaus und hinweg auf die Lauterkeit des göttlichen Wesens. Das johanneische Christuswort „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe" (Jo 16, 7) deutet der Meister gegen den biblischen Wortlaut in seinem Sinne. Die Verhaltensweise des menschlichen Geistes ist notwendig den „Saumweg des Seins" gewiesen und dieser führt am einzelnen, Mannigfaltigen, Vielgestaltigen usw. vorbei. Der platonische Saumweg des Seins ist in der aristotelischen Denk- und Sprechweise die Abstraktion[49].

2. Die Abstraktion ist für Eckhart etwas anderes und ist mehr als nur eine Theorie über das menschliche Erkennen. Sie ist eine Verhaltensweise, in der Denken und Sein geläutert, verinnerlicht und vereint werden. Ebenso wie das wesenhafte Sein muß auch das wesentliche Denken von allem Zufälligen, Äußeren, Individuellen geläutert werden: ... *intellectus debet esse separatus et immixtus*[50]. In dieser und ähnlichen Wendungen, die an der klassischen Philosophie orientiert sind, betont Eckhart, daß sich der Geist nicht auf das Zeitliche und Räumliche einlassen darf. Welchen anderen Sinn hätte die Freiheit des Geistes gegenüber Raum und Zeit[51]! In dem Maße aber, in dem sich Sein und Denken läutern, müssen sie sich verinnerlichen. Die Lauterkeit des Wesens wird nur in der inwendigen und verinnerlichenden Tätigkeit des Geistes Wirklichkeit. Das Wesenhafte findet sich nicht in der Außenwelt, es ist im Geiste existent. Insofern Denken und Sein nicht mehr an Raum und Zeit gebunden und damit frei von der Materie sind, sind sie bei sich. Und in diesem freien geistigen Bei-sich-sein bilden Denken und Sein eine unlösbare Einheit. Einheit findet sich nirgendwo anders als in der Innerlichkeit. In der läuternden und verinnerlichenden Tätigkeit des Intellekts werden der Erkennende und das Erkannte im Erkennen eins. Das Insein des Wesenhaften im Geiste ist immer schon ein Einssein des Wesenhaften mit dem Geiste.

Gotteserkenntnis setzt notwendig die Lauterkeit, Innerlichkeit voraus und führt folgerichtig zur Einheit im Geiste. Eckharts Hinweise auf die läuternde, verinnerlichende und vereinende Kraft

---

[49] Platon, Phaidon 66b.
[50] Sermo 54, 2, lt. WW IV, 447.
[51] Sermo 26, ebd. 245: *Nota quodammodo homo ab intellectu est praeter hic et nunc et sic semper et ubique, quod est quasi proprietas dei.* Vgl. Expositio s. ev. sec. Joh. (c. 3 v. 1), lt. WW III, 265f.

des Geistes sind keine schematischen aszetischen Anweisungen über Abkehr-Einkehr-Einigung, sie sind an der menschlichen Geistigkeit orientiert und darum eine gültige Aussage über eine echte geistige Verhaltensweise.

3. An diese Ausführungen sollte man sinnvollerweise noch nicht die Frage richten, ob sie denn auch wirklich christlich und biblisch wären, denn Eckhart versteht sie im Blick auf die Schöpfungswirklichkeit, die er im Anschluß an das gesamte scholastische Denken anerkennt. Die Frage der Christlichkeit bzw. der Offenbarungsgemäßheit muß vielmehr im Folgenden zur Sprache kommen: Die läuternde, verinnerlichende und vereinigende Tätigkeit des Geistes, auch des begnadeten Geistes — eine Verhaltensweise des Menschen und des Christen — ist im Grunde gesehen nichts anderes als der Nachvollzug, die Verwirklichung der wesenhaften Lauterkeit Gottes und der Seele. Selbstredend liegt das Gewicht und das Problem dieser letzten Feststellung in dem „und", mit dem die Lauterkeit Gottes und der Seele gegenübergesetzt bzw. ineinsgesetzt werden.

Um dieses Problem der göttlichen Lauterkeit der Seele richtig in den Blick zu bekommen, darf nicht übersehen werden, daß die scholastische Philosophie und Anthropologie historisch orientiert und problemgeschichtlich bedingt ist. Diese historische Bindung und Festlegung des anthropologischen Denkens durch die großen Autoren der griechischen und arabischen Philosophie und der jüdischen Theologie hat die Gedankengänge der scholastischen Denker in einem Maße bestimmt, wie wir es heute kaum verstehen können. Das Bildungs- und Wissenschaftsideal des Mittelalters war ein grundlegend anderes. Avicennas Animakommentar war gleichsam das „Stundenbuch" für Eckharts *anima*-Denken. Darin las er die für die klassische Weltanschauung so selbstverständlichen Gedanken von der göttlichen Qualität des Intellekts, seiner unerschaffenen, unerschöpflichen und unvergänglichen Geisteskraft. Darin fanden sich auch die Gedanken vom Zwiespalt zwischen Leib und Seele und ebenso Hinweise auf heterogene Schichten und Bestandteile der Seele. Diese oder ähnliche Überlegungen können darum in den scholastischen Werken nicht überraschen.

Der Intellekt ist Träger und Sitz der Wahrheit und so auch im Besitz der Offenbarung, d. h. in ihm eröffnet sich die Wirklichkeit Gottes hin auf die Andersheit und Nichtigkeit der Welt[52]. Im Besitz der Wahrheit und der Weisheit ist die Seele auch im Besitz der lauteren Geistigkeit Gottes. Die der lauteren Geistigkeit Gottes ureigene Dynamik — das trinitarische Gottesverständnis verwehrt jede andere Vorstellung — macht ohne Schwierigkeiten einsichtig, daß der menschliche Intellekt göttlichen Ursprungs ist. Insofern

[52] Sermo 11, 1, lt. WW IV, 108f: *Nota: revelatio proprie est apud intellectum vel potius in essentia animae quae proprie esse respicit. Esse autem deus esse nudum sine velamine est. Vel dic utrumque: in essentia, ut intellectiua, sic copulatur sui supremo deo, secundum Rabbi Moysen, sic est ‚genus dei'. Unde essentia non generat in divinis nec verbum profert. Nec enim verbum gignit nisi sub ratione intellectus. Filius non procedit nisi per proprietatem intellectus.*

allerdings der Intellekt eine bestimmte und begrenzte menschliche Verhaltensweise ist, die sich im Denken und Erkennen äußert, ist er nicht jene wesenhafte Lauterkeit und Geistigkeit, die unmittelbar auf Gott hinblickt. Das bekannte Eckhart'sche Denkschema, das Wesenhafte in die Lauterkeit zu transponieren, weist den Weg, das Wesen der Seele in einer allen Verhaltensweisen vorausliegenden lauteren Wesenheit zu suchen, die allein in Gott gefunden werden kann[53]. Das Wesen der Seele ist demnach die Anwesenheit Gottes; ja, man ist versucht, mit einem modernen Ausdruck zu sagen: Das Wesen der Seele ist das An-wesen Gottes. Diese Aussage muß allerdings streng in der Wesensordnung gehalten werden. Eine aristotelische Kategorialanalyse mit den entscheidenden Fragen nach substantialem und akzidentellem Sein kann an diesen Aussagen nur Anstoß nehmen.

Mit der Lauterkeit des göttlichen Wesens eignet der Seele auch deren Dynamik. Denken und Erkennen sind aber nur die zutage tretenden Züge, Tendenzen und Motive einer inwendigen Bewegtheit, deren Geheimnis der dreifaltige Gott ist[54]. Jenseits der geistigen Verhaltensweisen des Menschen baut sich das dreipersönliche Leben Gottes auf, und zwar dergestalt, daß es zugleich Wohnung Gottes und der Seele ist. Die Verhaltensweisen des menschlichen Geistes werden nur von diesem seinem Wohnen und Wesen in Gott begreiflich und weisen ihn unerbittlich dorthin zurück. Eckharts Seinsdenken, so stellten wir einleitend fest, empfing die Wegweisung vom Wesen Gottes. Abschließend können wir sagen: Die Verhaltensweise im Geiste, die dem Menschen eigentümlich ist, entspricht und entspringt dem Wesen Gottes, der Lauterkeit des Seins, die „Heil und Seligkeit bringt, indem es ewiges Leben, Frucht und Vollendung der Seligen, schenkt"[55]. Die Seligen die Seienden und die Seienden die Seligen!

[53] Sermo 11, 2, lt. WW IV, 115: ...*dic quomodo essentia animae longe est (ab hoc) regno et mundo, quia (in) alio supra potentias, intellectum et voluntatem est. Quamvis potentiae huiusmodi stupendae sint eminentiae, ita ut lux intellectus lapidem faciat supra sensum et supra omne hic et nunc, ipsas tamen potentias intrat creatura et deus ipse velatus vero et bono, essentiam autem animae nulla umquam creatura nec deus ipse sub aliquo velamine.*

[54] Sermo 29, ebd. 269f: *Intellectus enim proprie dei est, deus autem unus. Igitur quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet dei et tantum de uno et tantum de esse unum cum deo. Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus. Unde deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu.*

[55] Sermo 17, 2, ebd. 161.

ZUM PROBLEM DER GOTTESERKENNTNIS IM SPÄTWERKE SCHELLINGS

Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Altersphilosophie

Von Dr. Josef Stüttler, Innsbruck

Während der Naturphilosophie bzw. der Transzendentalphilosophie Schellings schon seit jeher im Gesamten der Problementwicklung des deutschen Idealismus ihre wesentliche Bedeutung zuerkannt wurde, blieb das Spätwerk, also seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung, lange Zeit im Dunkeln. Erst im Jahre 1933 sucht Chr. Ertel in seiner Arbeit über „Schellings positive Philosophie" (Freiburg/Schweiz) ebenfalls in diesen Raum einzudringen und die Problematik von negativer und positiver Philosophie, die für die ganze Altersphilosophie von grundlegender Bedeutung ist, in ihren Ansätzen aufzuhellen. H. Fuhrmans vertiefte dann in weiteren Forschungen (Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940; Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954, u. ä.) das Verständnis der Spätphilosophie, wobei er im Sinne Ertels zur Überzeugung kam, daß Schelling in seiner positiven Philosophie bereits den Idealismus durchbrach und eine Rückwendung zum christlichen Denken vollzog. Da Fuhrmans seine Arbeiten insbesondere durch zahlreiche historische Hinweise gut unterbaute und außerdem noch durch die Untersuchungen von E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen (Mainz 1955), und Schelling: Werden und Wesen seines Wirkens (Zürich 1955), in seiner Ansicht bestärkt wurde, schien diese Interpretation allgemein anerkannt. Doch da brachte W. Schulz mit seiner Habilitationsschrift, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Stuttgart 1955), eine Wende in die Diskussion, indem er Schellings Altersphilosophie als ein idealistisches System deutete. Und seither ist die Frage latent: Vollendung oder Überwindung des deutschen Idealismus im Denken des alten Schelling?

Diese Frage greift nun die vorliegende Untersuchung auf und will durch einen Aufweis der Strukturen des Schellingschen Spätwerkes, der negativen und der positiven Philosophie also, zur Lösung dieser Problematik einen Zugang schaffen. Sodann wird die Entwicklung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel in Kürze nachgezeichnet und abschließend durch den Vergleich der Spätphilosophie Schellings mit dem Denken des deutschen Idealismus eine Antwort auf die obige Frage versucht.

1. Die Struktur der Spätphilosophie Schellings

Gleich wie Fichte fragt auch Schelling erst nach dem absoluten Prinzip der Philosophie. Zu diesem Anfange versucht er zunächst durch die Tätigkeit der Vernunft hinzufinden. Schelling formuliert sein Anliegen wie folgt: Die von Kant und Fichte herkommende Philosophie gibt den Standpunkt der bloßen Kritik auf und will Wissenschaft der Vernunft sein, d. h. sie will Wissenschaft sein, in der die Vernunft von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalte aus alles Seiende zu finden beabsichtigt[1]. Daher versucht Schelling als erstes, den ursprünglichen Inhalt der Vernunft in den Griff zu bekommen; auf diesen allein ist das Streben der Vernunft also zunächst gerichtet (XIII 76)[2]. Diesen un-

[1] Vgl. XIII 51ff und X 89ff. Schelling betrachtet hierbei die Vernunft stets „objektiv", d. h. abgelöst von der vielseitigen Bedingtheit in einem ontisch-empirischen Subjekt und bestimmt sie als die unendliche Potenz des Erkennens, das unendliche Seinkönnen, das unmittelbare Prius, oder wie Schelling noch formuliert: das relative Prius. Vgl. XIII 62ff und XI 291 u. ö.

[2] Diese auf sich selbst zurückbiegende Tätigkeit der Vernunft ist nach Schelling Denken κατ' ἐξοχήν, indem es seiner durchaus beweglichen Natur inne wird.

mittelbaren Inhalt aber kann das Denken nur im Denkvollzug einholen, mithin: die Vernunft kann ihn nur als bereits vergegenständlichten erreichen. Denn indem die Vernunft nach ihrem unmittelbaren Inhalt ausgreift, verobjektiviert sie die reine Potenz. Schelling vollzieht diese Vergegenständlichung als eine apriorische Konstruktion der Bereiche allen Seins in seinen Wasgehalten, allerdings nicht so, daß die Vernunft „a priori erkennte, daß dies oder jenes wirklich existiert (denn das ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder was sein kann, wenn etwas ist" (XIII 66)[3]. Diese Verobjektivierung der reinen Potenz faßt Schelling des öfteren auch als die Elimination des Zufälligen durch die Vernunft (XIII 225). Diese eliminierende Tätigkeit der Vernunft erscheint somit als ein Moment, welches das Ausgreifen der Vernunft nach ihrem ursprünglichen Inhalte begleitet.

Um die Art dieses ausscheidenden Tuns zu erhellen, greift Schelling auf das Subjekt-Objekt der Identitätsphilosophie zurück und bestimmt den Begriff des Seienden auch als das Subjekt, das unmittelbar seine Erfüllung „mit sich" hat; dieses Subjekt ist auf Grund seines Potenz-Seins auch Objekt und dann in „Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt"[4]. Und an diesen Terminus des Subjekt-Objekt knüpft Schelling die Erörterung der Elimination an[5].

Das Subjekt-Objekt — Schelling nennt es auch das „relative Prius" — ist demnach „amphibolisch": Es umfaßt den eigentlichen Setzungsursprung, das Seiende selbst also, und zudem das Seiende, insoweit es ein anderes werden kann[6]. Wenn aber die Vernunft alles Zufällige eliminiert hat, so hat sie das Seiende selbst erreicht, allerdings nicht in seiner Reinheit, sondern nur als vergegenständlichte Potenz. Schelling bezeichnet dies als den negativen Begriff des Seienden oder als den „existenzlosen Gott am Ende". Negativ ist dieser Begriff, weil:

a) die Vernunft ihn nur durch Ausscheidung erlangt,

b) weil ihn die Vernunft nur als Negation der möglichen Entwerdung ins Nicht-Seiende fassen kann,

c) weil das Seiende, das durch das ausscheidende Geschäft der Vernunft erlangt wird, nicht mehr unmittelbar, sondern nur mittelbar erfaßt wird.

Dieses Seiende bezeichnet Schelling im „Philosophischen Empirismus" als das absolute Prius oder als das Prinzip der Philosophie; es ist das „absolut bloß in sich Seiende" (X 286), es ist Gott, von dem jegliche Relationen nach außen ausgeschlossen sind. „Aber eben damit, daß wir die Bestimmungen als rein immanente, sich auf nichts außer sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung, sie von ihm aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen" (a. a. O.). Weil die Vernunft aber erst am Ende ihres ausscheidenden Tuns diesen Begriff Gottes erreicht, nennt ihn Schelling den „Gott am Ende". Gott ist also nur negativ — wenigstens bislang — in der Vergegenständlichung des eigentlich Urständlichen gegeben. Die Wissenschaft aber, die nur diesen existenzlosen Gott am Ende zu erbringen vermag, ist negative Wissenschaft, ist negative Philosophie. Ihr

---

Auf Grund dieser inneren Dynamik dieses höchsten Begriffes (des Denkens) will Schelling auch die reine Vernunftwissenschaft vom *ens omnimodo indeterminatum*, vom *ens in genere* und der bloßen *repugnantia* früherer Systeme abheben, denn das „unendliche Seinkönnen" als der unmittelbare Inhalt der Vernunft „ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existieren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare Begriff des Seins selbst" (XIII 64).

[3] Des öfteren formuliert Schelling auch: Die Vernunft vermag in all ihren Deduktionen den Bereich der bloßen Möglichkeit nicht zu durchstoßen.

[4] Vgl. XIII 77 und XI 288ff.

[5] Zum Subjekt-Objekt Schellings vgl. XI 312; XIII 67. 78f. 115 u. a.

[6] Vgl. XIII 68ff.

Resultat ist nicht das Seiende selbst, sondern das vergegenständlichte Seiende, d. h. der vermittelte und nicht der unmittelbare Inhalt der Vernunft, nach Schelling auch das „Sein im Begriff"[7].

Dieser zweite Versuch Schellings, das Absolute in den Griff zu bekommen, unterscheidet sich daher methodisch vom Ansatz der Naturphilosophie. Zur Erhärtung dieses Hinweises und zugleich zur Vertiefung des Verständnisses der Spätphilosophie sei ein kurzer Vergleich mit der Konzeption des Absoluten beim frühen Schelling eingeschoben.

Der frühe wie der späte Schelling weiß um die Unmöglichkeit der denkerischen Erfassung des ursprünglichen Inhalts der Vernunft. Da diese aber nach nichts anderem mehr verlangt, als ihren Inhalt zu erreichen, bedient sie sich verschiedener Mittel und Wege, um zu ihrem Ziel zu gelangen. Der frühe Schelling sucht mittels der intellektuellen Anschauung, das Intendierte zu erreichen. In ihr tritt die Seele auf Grund ihres Wesens, das „mit dem Absoluten eins und es selbst ist" (VI 23), in ein unmittelbares Verhältnis zu diesem.

Der späte Schelling aber weiß um die Unzulänglichkeit seines ersten Versuches; denn das „Erkenntnislose" des Absoluten der Identitätsphilosophie, die ja auf der intellektuellen Anschauung gründet, erachtet Schelling nun als ungenügend, um den Übergang zur Erkenntnis von Welt vollziehen zu können. Diese Erkenntnis ist nach dem späten Schelling nur möglich, wenn das Absolute als w i r k l i c h e r Anfang gegeben ist, d. h. nicht als ruhende, alles umgreifende Identität, sondern als Bewegung implizierender Anfang, der aber nach ihm in einem unmittelbaren Verhältnis nun nicht mehr zu erreichen ist. Schelling will also in seinem apriorischen Ableitungsprozeß zum Seienden als jenem absoluten Prinzip gelangen, von dem her dann in die wirkliche Welt, die eine Welt der Freiheit ist, vorgestoßen werden kann: „Es ist ..., freilich damit allein nichts getan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurteilen, den sie macht, um ihr Prinzip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Prinzip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte Meinung, es sei unmöglich, diesen Weg zu finden, das Sein als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch als ein vernünftiges Sein ... sein kann ..., hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat" (XIII 250).

Hier zeichnet sich Schellings Wollen seiner gesamten Spätphilosophie bereits in groben Umrissen ab: Es soll ein Absolutes, ein absoluter Geist gefaßt werden, dem die Macht zukommt, auch ein Sein außer ihm setzen zu können, d. h. die dialektische Notwendigkeit von Welt soll durch die freie Schöpfung aufgehoben werden, wodurch erst letztlich ein Fortschreiten zum Begreifen der wirklichen Welt ermöglicht ist[8]. Da die intellektuelle Anschauung aber ein solches Prinzip nicht zu erbringen vermochte, wird sie fallen gelassen; ihre diesbezügliche Unzulänglichkeit hat Hegel schon sehr früh erfaßt und in seinem berühmten Worte von der Nacht, worin alle Kühe schwarz sind, gegen die Schellingsche Fassung des Absoluten in der Identitätsphilosophie sehr scharf Stellung bezogen[9]. Mit

[7] Vgl. X 150 u. ö.

[8] Auf der Tatsache der Schellingschen These von der freien Schöpfung scheint mir auch das Hauptargument gegen Schulz' Interpretation der Spätphilosophie Schellings zu basieren.

[9] Hieraus könnte sich die Vermutung ergeben, daß Schelling sich nach der Aufgabe der intellektuellen Anschauung voll und ganz Hegel angeschlossen habe. Dem ist jedoch nicht so, denn obgleich der späte Schelling den Weg der Vermittlung als einzige Möglichkeit, das Seiende zu erfassen, zugibt, so nimmt

der intellektuellen Anschauung konnte also Schelling sein Wollen nicht realisieren. Deshalb suchte er mittels des eliminierenden Tuns der Vernunft zu seinem vorgenommenen Ziele zu gelangen .Doch auch dieser neue Weg erbrachte nur den vergegenständlichten und nicht den ursprünglichen Inhalt der Vernunft, nur den existenzlosen Gott am Ende, den lebendigen Begriff Gottes hingegen vermag die Vernunft mit Hilfe ihres immanenten Ableitungsprozesses nicht einzuholen; das Seiende als reine Potentialität, als „tätigende Tätigkeit" bleibt ihr daher fremd. Diese Tätigkeit kann jedoch, da Wirken Existenz voraussetzt, von der Vernunft in ihrer reinen Potentialität nicht erfaßt werden, weil das Denken diese für jegliche Aktuierung ihrer Potenz bereits voraussetzen muß, im Denkvollzug jedoch selbst schon vergegenständlicht wird. Der Gott als Resultat des ausscheidenden Geschäftes der Vernunft ist somit das nur negativ erbringbare Seiende. Da die Vernunft jedoch in ihren Ableitungen nur das in der Erfahrung Gegebene e n t w i r f t, Gott aber als die urständende Tätigkeit des eliminierenden Tuns der Vernunft jeglichem Erfahrungsvollzug vorgängig ist, kann daher nach Schelling die w i r k l i c h e Existenz Gottes nur durch die Erfahrung aufgewiesen werden[10].

Schelling faßt somit das negative Verhalten der Vernunft zur Gotteserkenntnis im Gegensatz zu Kant, welcher der theoretischen Vernunft jeglichen positiven Aufweis Gottes als eine der Vernunft immanente Einschränkung absprach, da für sie die Einholung der reinen Tätigkeit als solcher unmöglich ist; Gott ist ihr nur im Gedanken gegeben. „Aber", so schreibt Schelling, „man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der in ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen?" (XIII 154).

So weit die negative Philosophie, wie sie Schelling in den systematischen Erörterungen darlegt. In der Durchführung dieser Prinzipien weicht er allerdings davon ab, indem er in der Philosophie der Mythologie mit historisch-kritischen Analysen der mythologischen Erscheinungen ansetzt (vgl. XI 251), während er die Philosophie der Offenbarung mit einer Spekulation über den Begriff der „Philosophie" beginnt (XIII 201). Doch schon sehr bald wendet sich Schelling wiederum systematischen Erörterungen zu und sucht abermals durch die Elimination des Zufälligen zum Prinzip der Philosophie durchzustoßen (XIII 210ff und 230ff). Das Ende der ausscheidenden Tätigkeit der Vernunft ist dann wieder nur das vergegenständlichte Seiende, ein negativer Begriff; das eigentliche Prinzip der Philosophie ist daher noch nicht erreicht.

Somit ist jedoch die Unfähigkeit der Vernunft offenbar geworden, ihren unmittelbaren Inhalt in seiner Reinheit einzuholen. Sie hat sich d e s h a l b z u b e s c h e i d e n, d. h. die Vernunft wird am Ende der negativen Philosophie zu einem Punkte geführt, wo sie ihre Unfähigkeit eingestehen muß, ihren unmittelbaren Inhalt zu erbringen, sie muß ihn, den sie noch bedingen wollte, als einen nicht mehr zu bedingenden eingestehen. Dieses Eingeständnis vollzieht die Vernunft, indem sie ihren vergegenständlichten Inhalt als begrifflosen außer sich setzt, ihn e k s t a t i s c h h y p o s t a s i e r t (IX 230ff).

---

er doch leidenschaftlich gegen Hegels dialektisches Denken Stellung, da die vermittelnde Erkenntnis nach Schelling nicht den unmittelbaren Inhalt der Vernunft in seiner reinen Potentialität zu erbringen vermag, sondern nur das vergegenständlichte Absolute, ein Moment, das Hegel nach Schelling nie vom Vermittlungsprozeß deutlich genug abhob, ja sogar sich so weit verstieg, das Absolute mit in den Prozeß hineinzuziehen. Aus solcher Sicht bezeichnet Schelling die Philosophie Hegels auch als „die über ihre Schranken getriebene negative Philosophie", da sie eben das Positive nicht ausschließe, sondern es vermeintlich in sich, sich unterworfen habe (XIII 80).

[10] Auf der Tatsache des Einbezuges der Erfahrung in das späte Schellingsche Denken scheint mit ein weiteres Moment gegen den Interpretationsversuch der Altersphilosophie gegeben, wie ihn Schulz vollzieht.

Dieser Akt der Ekstase erinnert jedoch sofort an die intellektuelle Anschauung der Naturphilosophie. Es scheint geradezu die Eigentümlichkeit des stetigen Schellingschen Ringens, daß er nach Aufgabe jenes ersten Ansatzes mittels des eliminierenden Geschäftes der Vernunft das alles umgreifende Prinzip der Philosophie aufzuzeigen sucht, doch da auch dies nicht zum erhofften Ziele führt, abermals zu einer Konzeption zurückfindet, die seiner Frühzeit nicht unähnlich ist. Schelling ist sich dieser Parallelen bewußt; so schreibt er zum Selbstbescheidungsakt der Vernunft, der dem Menschen den Zugang zum absoluten Subjekt ermöglicht, daß man „dieses ganz eigentümliche Verhältnis" auch mit dem Worte „intellektuelle Anschauung" belegte, meint aber, daß dieser Terminus doch erst gewisser eingrenzender Erklärungen bedürfe und deshalb durch die Bezeichnung „Ekstase" besser wiedergegeben werde. Ekstase deshalb, weil das Ich in dem Einsetzungsakt des absoluten Subjekts als das Wissen außer sich, außer seine Stelle gesetzt wird, denn seine Stelle ist es ja, Subjekt zu sein. Da das Ich aber gegen das absolute Subjekt — weil dieses sich nicht als Objekt verhalten kann — nicht Subjekt sein kann, muß es seinen Ort verlassen und außer sich gesetzt werden (IX 230ff).

Zum Begriff „Ekstase" bemerkt Schelling noch: „῎Εκστασις ist eine vox anceps, die im besonderen und schlimmeren Sinne genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm ... gebührenden ... oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Falle ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt" (IX 230).

Diesen abermaligen Ansatz vollzieht Schelling schon in den Erlanger Vorträgen, vertieft ihn aber dann dahingehend, daß es nicht mehr das Ich ist, das außer sich setzt, sondern die Vernunft: „Die Vernunft kann das Seiende, dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen ..., die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (XIII 165).

Hieraus folgt also, daß auch die Vernunft sich zu bescheiden hat, allerdings nicht im Kantischen Sinne, sondern so, daß sie auf den Anspruch verzichtet, ihres unmittelbaren Inhalts durch ihre eigene immanente Vermittlung habhaft zu werden, also der reinen Tätigkeit noch als Bedingung vorgängig zu sein. Schellings Absicht ist somit: Das Resultat der negativen Philosophie, das existenzlose Prius, soll als bedingungslos anerkannt, mit Schelling: „ins Sein gehoben" werden, und zwar durch das Außer-sich-setzen des ursprünglichen Inhalts der Vernunft. Dieser Inhalt, die tätigende Tätigkeit, ist das jeder Begründung Vorgängige, schlechthin nicht zu Begründende, da es in sich selbst gründet, sich selbst setzt und dennoch ihr Inhalt ist, somit sich hypostasiert; und dieses Seiende erst ist das absolute Prius, das absolute Prinzip der Philosophie, „denn eben mit dem rein, bloß ohne vorausgehende Potenz Existierenden ... ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja dessen Natur jede Begründung ausschließt" (XIII 161). Nun hat das Denken seinen jeglicher Möglichkeit vorgängigen Gegenstand und eben damit sein erstes und eigentliches Objekt erreicht, das Schelling trotz der hierin implizierten Ohnmacht der Vernunft als Positivum wertet: Die Philosophie weiß nun um einen absoluten Pol, von dem aus zur Erkenntnis der Wirklichkeit fortgeschritten werden kann.

Der in der Ekstase vollzogene Übergang vom „existenzlosen Gott am Ende" zum hypostasierten Seienden — nach Schelling: die Erhöhung des Seins „im" Begriff zum Sein „über" dem Begriff — ist jedoch nicht dem Übergang vom Wesen zum Sein des Anselmischen Argumentes gleichzusetzen; denn Schelling deduziert nicht a priori aus dem Wesen ein Sein, sondern die Vernunft gesteht

nur ihre Unfähigkeit ein, den unmittelbaren Inhalt in seiner Reinheit einholen zu können, d. h. die Vernunft gibt ein Sein außer ihr zu.

In der philosophischen Durchführung betont Schelling dann außer diesem ersten Motiv, der erkannten Unzulänglichkeit der Vernunft, die zur Ekstase führt, noch ein zweites Moment, nämlich das Verlangen des Menschen nach dem lebendigen und nicht nur nach dem existenzlosen Gott: „Ihn, Ihn, will es (das Ich) haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der ein selbst Tatsächlicher ... kurz, der der Herr des Seins ist" (XI 566). Welches der beiden Motive bei Schelling das eigentlich dominierende ist, scheint mir sehr schwer bestimmbar. Wohl kann man auf Grund verschiedener Kriterien parallel zu Fichte den eigentlichen Durchbruch zur Ekstase mehr im religiösen Verlangen des Menschen sehen; der alte Schelling jedoch akzentuiert das spekulative Moment, d. h. die Unfähigkeit der Vernunft, ihren unmittelbaren Inhalt zu erreichen.

Verschiedene Argumente, mit denen Schelling noch den Versuch zu unternehmen scheint, diesen Übergang vom Begriff zur Existenz rational zu unterbauen, sind im Gesamtzusammenhang der Spätphilosophie weniger entscheidend, denn der diesbezüglich entscheidendste Beweis wird von Schelling bereits in den Erlanger Vorträgen formuliert, also zu einer Zeit, in der positive und negative Philosophie noch gar nicht exakt voneinander abgehoben waren, weshalb auch verschiedene Verwischungen für Schelling unumgänglich waren. Schelling bemerkt dort zum Prius der reinen Vernunftwissenschaft, daß es in seiner amphibolischen Priorität nicht erhalten werden könne, sondern entwerden müsse, und fährt dann fort: „Dasjenige nun aber, dem es unmöglich ist, nicht zu sein *(quod non potest non-existere)*, diesem ist es auch nie möglich zu sein, denn jede Möglichkeit zu sein, schließt auch die Möglichkeit nicht zu sein in sich; also ist das, dem es unmöglich ist nicht zu sein, auch nie in der Möglichkeit zu sein, und das Sein, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor" (X 19)[11].

Dieser scheinbare Beweis kann aber seine Ähnlichkeit zum ontologischen Argumente nicht gänzlich verneinen. Da jedoch Schelling jegliche Abwandlung des ontologischen Schlusses stets scharf verurteilte, kann das Problem so weitergeführt werden: Sind diese „Beweise" überhaupt einem rationellen Existenznachweis Gottes, des absoluten Prius also, voll gleichzusetzen? Freilich, die Worte müssen so genommen werden, wie sie dastehen! Aber: Entspricht dies wirklich dem Gesamten der Schellingschen Spätphilosophie? Und hier scheint mir eben, daß die Antwort nur negativ sein kann; das Ausgreifen des Ich nach dem Gott der Wirklichkeit entspringt nämlich vor allem der Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Vernunft und dem Verlangen des Menschen nach dem lebendigen Gott. Eine nachher vollzogene scheinbar spekulative Rechtfertigung dieses Überganges sucht nur das philosophisch einzuholen, was das Ich von sich aus schon vollzogen hat.

Ekstase ist somit die Erhöhung des Endbegriffes der negativen Philosophie in die Existenz auf Grund der Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Vernunft und des menschlichen Verlangens nach dem lebendigen Gott.

Nachdem nun das absolute Prinzip der Philosophie gefunden ist, kann die Vernunft mit der Erfassung der Wirklichkeit beginnen. In den systematischen Erörterungen intendiert aber Schelling nicht primär, die Welt in ihrer konkreten Fülle zu erfassen, sondern er will zunächst den lebendigen Gott philosophisch

[11] Dieser Sprung vom relativen Prius, ohne den „Gott am Ende", das vergegenständlichte Urständliche, zu passieren, ist aus den zeitlichen Umständen noch verständlich. Weniger einsichtig wird es aber, wenn Schelling nach getätigter Abhebung von negativer und positiver Philosophie das Argument weiterhin in Gültigkeit beläßt und die Aporie nicht bereinigt. Das Problem ist ja, am Ende der negativen Philosophie vom „Gott am Ende" zum existierenden Gott fortzuschreiten.

aufweisen (XIII 169f), indem er das absolute Prius zuerst in apriorischen Deduktionen als absolutes Einzelwesen bestimmt: Es ist „ein von aller Potenz" freies Einzelwesen, ein „Einzelwesen, wie kein anderes" (XIII 159). Doch dies ist noch nicht der wirkliche Gott, noch nicht der Herr des Seins. Um Gott als solchen zu erkennen, muß erst die Folge aus diesem Prius, d. i. die wirkliche Welt, durch die Erfahrung erbracht werden: „Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden (dies ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), ... sondern die Folge aus diesem, diese muß faktisch bewiesen werden und damit die Gottheit jenes Prius — daß es Gott ist und also Gott existiert" (XIII 129). Dieser Text kann in zwei Probleme aufgeschlüsselt werden: 1. Die Ablehnung des Beweises für das absolute Prius und 2. die Forderung, die Folge dieses Prius in der Erfahrung aufzuweisen.

Zunächst zum ersten Problemkreis: Schellings diesbezügliche Stellungnahme ist aus den bisherigen Erörterungen leicht verständlich; für ihn ist ja das in der Exstase erhöhte Seiende ein Existierendes, das über allem Zweifel erhaben ist (XIII 161). Deshalb kann gleich zum zweiten Problem fortgegangen werden, nämlich zur Forderung des Beweises für die Folge des Prius. Hierzu kann zunächst die Frage aufgeworfen werden: Ist denn dies überhaupt noch notwendig? Beginnt nicht die positive Philosophie bereits mit dem Existierenden? Deshalb müßte auch das Fortschreiten zu Gott mit dem existierenden Gott enden! Doch Schelling lehnt das ab, wie der anfangs zitierte Text besagt. Dies zwar nicht deshalb, weil er die Existenz des Prius bezweifelt, wohl aber weil er den faktischen Nachweis der Folge dieses Prius verlangt (vgl. XIII 129).

Warum jedoch fordert Schelling nun die Erbringung dieser Folge als Zwischenglied, um das Prius dann erst als Gott aufzuweisen? Ist ihm vielleicht die eigenartige Schwebe seines absoluten Prius, seines „über" aller Erfahrung Existierenden aufgegangen? Mag sein, daß Schelling nun auch das Irrationale der Ekstase durchschaute und deshalb noch das absolute Prius als ein „Existierendes" durch das Moment der Erfahrung bekräftigen wollte, obwohl dies ausdrücklich in Abrede gestellt wurde.

Wie dem auch sei, Schelling jedenfalls scheint nicht an der Existenz des absoluten Prius zu zweifeln, sondern verlangt nur für den Fortgang zum existierenden Gott die Berufung auf die Erfahrung, die von der Tatsache der realisierten Folge, nämlich von der wirklichen Welt aus, auf Gott schließt. Erst der Vollzug der Erfahrung von Welt holt das Prius aus der abstrakten Leere seiner bloßen Existenz zurück und stellt es in den Raum des christlichen Denkens hinein, indem es mit Gott identifiziert wird. Die positive Philosophie allein vermag somit nach Schelling auch nicht, Welt als Notwendigkeit aus dem Absoluten zu deduzieren, da sie an immanente Gesetzlichkeit nicht gebunden ist. Deshalb bedarf sie hiefür der Erfahrung, die dann zugleich das absolute Prius als Gott erbringt; mit Schelling: „Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser (der des Überseienden) ist, wird eine solche Folge haben können, wir werden nicht sagen: es wird notwendig eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die notwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige. Nun existiert aber diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Faktum — die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst so existiert, wie wir es begriffen haben, d. h. Gott existiert" (XIII 129).

Weder die negative Philosophie noch die positive Wissenschaft kann daher nach Schelling ohne Beihilfe der Erfahrung Gott erkennen, und pointiert hebt

er hervor: Bei dieser ganzen Argumentation bleibt aber das Prius im Gegensatz zum kosmologischen Beweise stets als Prius erhalten; es wird zwar aus seiner Folge erkannt, jedoch nicht so, „daß diese Folge vorausginge".

Die Vernunft vollzieht allerdings immer schon in ihrer apriorischen Konstruktion des Was die Aufhebung des absoluten Prius zur Welt, jedoch nur zu einer hypothetischen Welt. Dies impliziert ein Doppeltes: 1. Dem Absoluten muß als Wesensmöglichkeit die Weltsetzung ohne Aufhebung seiner Absolutheit zukommen; 2. das Hypothetische dieser Welt ist nur durch den faktischen Erfahrungsvollzug einer tatsächlichen Welt aufhebbar, da diese nicht notwendig, sondern in Freiheit geschaffen ist[12].

Durch den Einbezug der faktischen Erfahrung von Welt wird somit — wie Schelling auch formuliert — das Sein über dem Begriff in das „Sein außer dem Begriff" (= Gott als der Herr des Seins und die wirkliche Welt) erhöht; erst die Erfahrung bringt letzte Sicherheit, erweist das absolute Einzelwesen als lebendigen Gott, schließt die positive Philosophie endgültig ab. Den Hauptlinien dieser Gedanken bleibt Schelling auch in der Durchführung seines Entwurfes im großen und ganzen treu. — Positive Philosophie ist also die Erfassung von Gott und Welt, welche die Vernunft ausgehend vom absoluten Prius zunächst als hypothetisch aufweist und sie dann mittels der Erfahrung als Wirklichkeiten einholt. Somit ist der Dreischritt der Schellingschen Spätphilosophie in seiner Grundstruktur kurz aufgezeigt: die negative Philosophie, das Ausgreifen der Vernunft nach ihrem unmittelbaren Inhalt, wobei sich das Seiende vergegenständlicht; dann der Umschlag, die ekstatische Hypostasierung des vergegenständlichten Seienden zum absoluten Prius und schließlich die positive Philosophie, die Erfassung des absoluten Prius als des Herrn des Seins, sowie der Entwurf der verschiedenen Gegenstände vom absoluten Prius weg und abschließend deren Nachweis in der faktischen Erfahrung.

2. Die Entwicklung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel

Der obige kurze Aufweis der Grundstruktur der Schellingschen Spätphilosophie ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern nur Grundlage für die kommende Untersuchung, nämlich der Bestimmung der Stellung Schellings zum deutschen Idealismus; ihr Ergebnis wird anschließend mit den diesbezüglichen Interpretationen von Schulz und Fuhrmans konfrontiert.

Der deutsche Idealismus kann letztlich nur von Kant her verstanden werden, denn idealistisches Denken konstituiert sich im Bemühen, die Aporientrilogie Kants: die Zweiheit von theoretischer und praktischer Vernunft, von Subjekt und Objekt, Ding an sich und Erscheinung, in Richtung eines absoluten Prinzips zu übersteigen, um von daher dann Welt im Gesamten auf der Basis der autonomen Vernunft a priori zu erfassen und sie in Geist zurückzunehmen. Solches Denken realisiert sich erstmalig im Idealismus Fichtes. Dieser gibt

---

[12] Obgleich schon des öfteren auf die Freiheit Gottes bei Schelling hingewiesen wurde, soll hier noch kurz dies eingefügt werden: Auch der späte Schelling hat die Freiheit nicht aufgegeben! Dies ergibt sich einerseits aus seinen systematischen Erörterungen, geht aber andererseits auch aus der Durchführung seines Entwurfes hervor. Freiheit ist für Schelling also nicht nur ein bloß interessantes Phänomen, das aufgegriffen und bald wieder fallen gelassen wird, sondern ist bleibende These, die in den Weltaltern errungen und auch in der Spätphilosophie nicht aufgegeben wird. Wenn Schelling dieses Thema in den Spätwerken nicht mehr in steten Neuansätzen zu fassen und zu vertiefen sucht, dann nur deshalb, weil eben eine bereits als These statuierte Lehre nicht mehr in steten neuen Versuchen ergründet und begründet wird. Mithin bleibt auch für Schellings Altersphilosophie: Gott ist in der Setzung von Welt frei! Freilich, eine ganz andere Frage ist, ob Schelling in seiner Spätphilosophie die Freiheit der Schöpfung im echt christlichen Sinne auch erreicht hat.

den rein formalen Begriff des Denkens bei Kant auf, faßt es als aktuellen Vollzug und erklärt das Ich als eigentlichen Ansatz der Philosophie, das in der intellektuellen Anschauung um sich weiß. Das Ich Fichtes aber, als das sich der Mensch in seinem Bewußtsein vorfindet, ist nicht ein allgemeines oder absolutes Ich, sondern das menschliche Ich. Daher ist für Fichte im Grunde nur das menschliche Geschlecht da, während alles andere, so der ganze Bereich der Natur, für ihn nur in den notwendigen Vorstellungen des absoluten Ich existiert. Natur ist für Fichte nur das Nicht-Ich, das sich das Ich im Ich entgegensetzt; die exakte Darlegung, wie mit dem bloßen Ich-bin sowohl die notwendigen als auch zufälligen Bestimmungen der Außenwelt mitgegeben sind, erbringt Fichte jedoch nicht. Deshalb bemerkt Schelling zu Fichtes System: „Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtsein gesetzten Dinge wenigstens als Durchgangsmomente, als Vermittlung jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können" (X 90). Fichte aber unterläßt dies.

Zwei Thesen sind es also vor allem, die Fichtes Werk gestaltend durchpulsen, und zwar: Erstens, das sich selbst setzende, seiner selbst bewußte Ich ist der unmittelbar gewisse Anfang der Philosophie; hierin gründet auch die seit Hegels Differenzschrift klassisch gewordene Bezeichnung der Philosophie Fichtes als subjektiver Idealismus. Der zweite Satz des Fichteschen Denkens ergibt sich aus dem ersten und bezeichnet die Art der Erkenntnis, in der das Ich die Unmittelbarkeit seines Anfanges erfaßt: die intellektuelle Anschauung. Von ihr ausgehend ermittelt Fichte dann alle anderen Gegenstände durch subjektive Reflexion des Philosophen und nicht durch innere Evolution des Ich.

Der Grundansatz des deutschen Idealismus: die Übersteigung des Kantischen Dualismus in Richtung eines absoluten Prinzips, um von dort aus mittels eines subjektiven Vermittlungsprozesses (Vermittlungsprinzip) auf der Basis der Ich-Immanenz (Immanenzprinzip) das gesamte Sein in Geist aufzuheben, hat also in Fichte seinen ersten Vertreter. Die Suche nach dem absoluten Anfang und die an Hand dieser beiden Prinzipien vollzogene Erhöhung allen Seins ins Geistige ist auch die Grundproblematik des ganzen deutschen Idealismus, ist das durchherrschende Moment dieser gewaltigen Periode deutschen Denkens. Dieses Grundanliegen bleibt erhalten, erfährt aber in den einzelnen Systemen eine stetige Vertiefung, die sich vor allem in den beiden idealistischen Prinzipien, dem Immanenz- und dem Vermittlungsprinzip, vollzieht.

Eine erste Weiterführung nimmt bereits Schelling in der Identitätsphilosophie, genauer: in seiner Naturphilosophie vor. Nach anfänglicher Übereinstimmung mit der Fichteschen These sucht sich Schelling in der Naturphilosophie von Fichte abzusetzen, denn mit dem ausgesprochenen „Ich-bin" — so argumentiert Schelling — finde ich Welt bereits als „da-seiend" vor, d. h. aber, daß das schon bewußte Ich die Natur auf keinen Fall produzieren kann. Der Natur kommt also ein von meinem Selbstbewußtsein unabhängiges Sein zu.

In seinem Lösungsversuche geht nun Schelling von dem jetzt in mir sich bewußten Ich in eine dem Bewußtsein jenseitige Region zurück und nimmt im Gegensatz zu Fichtes Ich, das die Außenwelt produzierte, eine Tätigkeit an, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtsein kommt. Diese Tätigkeit ist die Arbeit des zu sich selbst Kommens, die mit dem erlangten Ichbewußtsein als Resultat endet, und diese dem Bewußtsein zum bloßen Resultat erstarrte Tätigkeit ist die Außenwelt, deren sich eben darum das Ich nicht als einer von ihm produzierten, sondern nur als einer zugleich mit ihm daseienden bewußt sein kann. Schelling versucht also Fichte gegenüber auch die Natur, das Objekt, in seiner Eigenheit herauszustellen; in dieser Absicht Schellings gründet auch die Bezeichnung dieser frühen Periode seines Denkens als objektiver Idealismus. — Diesem ersten lebendigen Abschnitte der Philosophie Schellings folgt jedoch die Zeit der absoluten Identitätsphilosophie,

wo für ihn unter dem Einflusse Spinozas jegliche Differenz zwischen Subjekt und Objekt verschwindet; das dynamische Prinzip der Vermittlung erstarrt, die unterschiedlose Nacht der Statik tritt ein. Schelling ist so sehr in das Fahrwasser des wohl größten der Pantheisten geraten, daß selbst sein ursprünglicher umgreifender Ansatz bisweilen verdeckt und die vermittelnde Bewegung des Ich verdrängt werden.

Hiermit tritt jedoch vorübergehend Schellings eigentliches Verdienst in den Hintergrund, nämlich seine Akzentuierung des Vermittlungsprinzips gegenüber Fichte. Da Fichte das Nicht-Ich nur als Bedingung des Bewußtseinsvollzugs setzt, kommt der Vermittlung bei ihm nur zweitrangige Funktion zu. Mit der von Schelling vorgenommenen Vertiefung gewinnt aber auch die Vermittlung an Bedeutung: Das individuelle Ich wird als das Ich gefaßt, das sich in einem substantiellen Prozesse vom Allgemeinen zum Individuellen vermittelt hat. Auf der Basis dieser Darlegungen ist auch die leidenschaftliche Rückweisung der Hegelschen Vorwürfe, das differenzlose, unbewegte Dunkel der Identität nicht erhellt zu haben, durch Schelling durchaus verständlich, denn sein ursprünglicher Ansatz war schon von tiefgehender Dynamik durchpulst. Deshalb bemerkt Schelling, daß bereits in seinem System des transzendentalen Idealismus (1800) noch in der Hülle des Fichteschen Gedankens sich „jene Methode" in voller Anwendung finde, „die später nur in größerem Umfange gebraucht wurde: indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigentümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich sie am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme, sie erfunden zu haben" (X 96). Und dann fügt er noch hinzu: „Ich sage dies nicht, mich zu rühmen, sondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn sie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten" (ebd.). Freilich dieser ersten Periode Schellingschen Denkens folgt die Zeit der Identitätsphilosophie.

Hier setzt nun Hegel ein. Er will die in Schellings Identitätsdenken verebbte Dynamik der Philosophie zurückerstatten[13]. In der Durchführung seines Vorhabens zeigt sich Hegel radikal: Die Dynamik wird so grundlegend eingeführt, daß er jeglichen Pol der Ruhe negiert und das Absolute als das „Zu-sich-selbst-Kommende" in das dynamische Geschehen miteinbezieht. Das Absolute Hegels muß sich notwendig zur Welt vermitteln, und erst in der Welt kommt Gott — so wenigstens hat Schelling das Denken Hegels interpretiert — letztlich zu sich.

Außer dem Vorwurfe einer übertriebenen Dynamik, die auch jegliche wahre Freiheit verneint, kann Hegel auch ein zweiter Vorwurf Schellings nicht erspart bleiben, nämlich: Hegel hat Ideal- und Realprozeß nicht gegeneinander abgegrenzt, sondern die Scheidelinie zwischen idealem und realem Geschehen aufgehoben. Die der früheren Philosophie immanente Grenze, sich innerhalb ihres Raumes zu halten, schien erst — so meint Schelling — in Hegels Forderung an die Philosophie, „daß sie sich in das reine Denken zurückziehe", wirklich einzutreten (X 126). „Allein", so fährt Schelling fort, „jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruche verknüpft, daß der Begriff alles sei und nichts außer sich zurücklasse", wodurch aber der Abhebung des idealen vom realen Geschehen jegliche Fundierung hinwegschwand[14]. Auf Grund der absoluten Vermittlung Hegels und seiner Aufhebung

[13] Hegel hat allerdings sein Wollen niemals als einen Rückgriff auf bereits von Schelling vollzogene Gedanken gefaßt, sondern die Einführung der Dynamik stets als seine Errungenschaft gewertet.

[14] Vgl. X 126ff.

von Ideal- und Realprozeß wird seine Philosophie als **absoluter Idealismus** bezeichnet.

Diesem absoluten Idealismus sagt dann der späte Schelling den Kampf an, und er formuliert gegen Hegels Denken zwei Thesen: 1. Das Absolute existiert über aller Vermittlung, 2. Real- und Idealprozeß sind zu scheiden. Dieses über aller Vermittlung Existierende ist Schellings absolutes Prius, es ist der ins Sein gehobene unmittelbare Inhalt der Vernunft. Real- und Idealprozeß scheidet Schelling, indem er einerseits den Gott immanenten Schöpfungsprozeß von der Gott transzendenten Vermittlung abhebt und andererseits negative und positive Philosophie voneinander trennt.

Schelling sucht gegen die Dialektik Hegels, die alles umgreift und auch das Absolute nicht verschont, ein Absolutes zu fassen, das über die Dialektik erhaben ist und selbst nicht in die vermittelnde Bewegung eingeht. In der Weltalterphilosophie scheint diese Forderung von Schelling noch nicht vollzogen, denn das Absolute der Weltalterfragmente klammert die Vermittlung nicht aus, sondern fordert sie geradezu. In der Altersphilosophie, im System der Mythologie und Offenbarung, aber dringt Schelling tiefer, indem er das absolute Prius als über aller Vermittlung existierend herausstellt. Als absoluter Geist scheint dieses absolute Prius Schellings auch in die Vermittlung einzugehen; doch Schelling unterscheidet hier die drei Gestalten des Geistes: Während nämlich die zweite und dritte Gestalt der Vermittlung ausgesetzt sind, bleibt die erste Gestalt als das in sich bleibende An-sich (denn die zweite Gestalt ist das ins Außen gehobene An-sich) auch stets über aller Vermittlung erhaben. Somit ist also auch hier die These vom „über" aller Vermittlung existierenden absoluten Prius bewahrt. — Dieses über und vor aller Vermittlung Existierende „entschließt" sich, die Ideen, in freiem schöpferischen Tun ins Außen (allerdings nicht „*extra*" *Deum*) zu heben und somit den ersten Vermittlungsprozeß einzuleiten, an dessen Ende dann der Mensch durch seine Gott widerstrebende Tat (Abfall) die Wende ins „*extra*" *Deum* vollzieht und dadurch die zweite, gottferne Vermittlung auslöst. Erst nach der Rückvermittlung der Mythologie und Offenbarung wird dieser Zustand, besser: Ausstand, gänzlich bereinigt, die reale Welt endgültig in das reine Sein zurückgeholt sein.

3. Konfrontierung der Spätphilosophie Schellings mit dem deutschen Idealismus

Obgleich Schelling in seiner Altersphilosophie offen gegen Hegel Stellung bezieht, darf diese allerdings nicht nur als die Frucht des Kampfes gegen Hegel interpretiert werden, denn Schelling spannt hier sein Wollen viel weiter; sein Bemühen gilt dem System der christlichen Philosophie: „Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie"[15]. Hiermit wird aber unsere Untersuchung, Schellings Spätphilosophie und der deutsche Idealismus, auf eine neue Ebene gehoben. Der späte Schelling hat zwar in seinem Ringen um die christliche Philosophie dem Idealismus in Hegelscher Form den offenen Kampf angesagt, aber hat sich Schelling dem Idealismus schlechthin entwunden? Die Lösung dieser Frage kristallisiert sich vor allem in folgenden drei Problemen heraus: 1. dem über allem Zufälligen Existierenden, 2. der Freiheitsproblematik und 3. dem Einbezug der Erfahrung in die positive Philosophie.

1. Walter Schulz vertritt in seiner Habilitationsschrift, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Stuttgart 1955), auf Grund des hypostasierten unmittelbaren Inhalts der Vernunft die Ansicht,

[15] Vgl. Kantstudien Bd. 47, 280.

daß der deutsche Idealismus durch den alternden Schelling an sein Ende geführt werde, indem der inneridealistische Kern in der Erkenntnis der Grenzen der absoluten Reflexionsphilosophie von Schelling gesprengt werde. Schulz formuliert seine These wie folgt: „Das ist die Vollendung des Idealismus, die dessen ungelöstes Problem von Form und Inhalt zu lösen versucht, indem sie den unmittelbaren Inhalt (der Vernunft), d. h. die Form, in die Transzendenz hinausdenkt, zum reinen Inhalt macht, der formlos, d. h. begrifflos ist, um ihn sodann als sich formenden Inhalt, und d. h. Gott als reine Selbstvermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen"[16].

Der kritische Ansatz ist nun: Kann auf Grund des in die Transzendenz hinausgedachten Inhalts der Vernunft tatsächlich nur von der Vollendung des Idealismus die Rede sein? Als Lösungsansatz zunächst die Gegenüberstellung der Definition des Idealismus und der des Absoluten in der Altersphilosophie: Den Idealismus bestimmten wir als die Suche nach einem absoluten Prinzip, um von dort aus mittels eines apriorischen (subjektiven) Vermittlungsprozesses (Vermittlungsprinzip) auf der Basis der Ich-Immanenz (Immanenzprinzip) das gesamte Sein in Geist aufzuheben. Das Absolute Schellings hingegen wurde wie folgt eingegrenzt: Es ist das „über" aller Vermittlung Existierende, das absolute Prius der Gottheit, das frei die Welt setzen und von dem aus daher die Welt nur als hypothetische abgeleitet werden kann. Dieses absolute Prius scheint also verschiedentlich den Idealismus zu durchstoßen, und zwar: 1. Das über aller Vermittlung Existierende geht als das in sich bleibende An-sich nicht in die Vermittlung ein und sprengt hierdurch das alles umgreifende Prinzip der Vermittlung. 2. Durch den Einbezug der Erfahrung in die positive Philosophie scheint auch das Immanenzprinzip in seiner überspitzten Formulierung aufgegeben. 3. Zudem entwindet sich Schelling in der real-philosophischen Durchführung seiner Spätphilosophie, so insbesondere im philosophischen Empirismus, dann auch in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung durch den Gang seiner philosophischen Untersuchungen noch eindeutiger dem Immanenzprinzip und somit dem Idealismus, als er dies im systematischen Entwurfe vollzieht.

W. Schulz hat also demnach zwar einen sehr wesentlichen Punkt im Schellingschen Denken ins Helle gerückt, sich allerdings von den letzten Konsequenzen distanziert. Denn Schelling hat in seinem hypostasierten Inhalt der Vernunft die idealistische These von der autonomen Vernunft nicht nur vollendet, sondern sie tatsächlich gesprengt.

Eine andere Frage ist allerdings, ob Schelling mit dieser Übersteigung idealistischen Denkens auch schon das Anliegen des Idealismus aufgegeben hat, nämlich die Erfassung des gesamten Seins von einem Prinzip aus und schließlich dessen Erhöhung in Geist. Dieses Problem muß sicherlich von der eigentlichen idealistischen These von der autonomen Vernunft, wie sie besonders Hegel formulierte, abgehoben werden. Diese Hauptthese des Idealismus von den apriorischen Deduktionen der Vernunft zerschellt am steten Drängen und Treiben Schellings, doch das idealistische Anliegen glimmt auch in seinem Spätwerke weiter. Denn auch der alte Schelling hebt das gesamte Sein in Geist auf; zwar kehrt diese These nicht mehr in der schon bei Fichte grundgelegten Version als eine Aufhebung des Seins in die Ich-Immanenz, sondern als eine Rückholung des sich in der Vermittlung befindenden Seienden in die reine Potentialität wieder[17]. Deshalb kann bezüglich des absoluten Prius gesagt

[16] W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, S. 81.

[17] Der späte Schelling hat diese These gleichfalls festgehalten und darin mit seiner Eschatologie keinen Widerspruch gefunden. Schelling gesteht zwar eine Unsterblichkeit des Geistes ein, scheint aber die Unsterblichkeit der indi-

werden: Schelling hat hierin die idealistische These nicht nur vollendet, sondern sie zugleich überstiegen.

2. Um die Überwindung des deutschen Idealismus in der Schellingschen Spätphilosophie aufzuzeigen, muß noch die Freiheitslehre Schellings in Kürze eingefangen werden: In den Weltalterentwürfen, noch vorher in der Freiheitsschrift, greift Schelling dieses Problem auf und bricht in hartem Ringen zur Freiheit der Schöpfung durch. Die Altersphilosophie hat diese These nie aufgegeben, sondern sie nur zu vertiefen gesucht[18]. Auf dieser Tatsache setzt auch Fuhrmans mit Recht die Rückkehr Schellings zum Christentum an. Schulz hingegen ist bestrebt, die Freiheitsproblematik im Schellingschen Denken nur als Durchgangsmoment zu werten, was allerdings eine Verkürzung und Vereinfachung des eigentlichen Spätwerkes ist[19]. Also auch hier vollzieht sich nicht nur die Vollendung, sondern ganz deutlich die Überwindung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.

3. Bezüglich des Einbezuges der Erfahrung in die Altersphilosophie hat bereits die Darstellung der Struktur gezeigt: Die Erfahrung erbringt einmal das Faktische aus dem absoluten Prius und erweist dadurch Gott als existierend; zugleich gibt sie das Hypothetische als Faktisches. Fuhrmans hebt dieses Moment stets mit Nachdruck hervor[20], während Schulz die Erfahrung aus der positiven Philosophie auszuklammern und die positive Wissenschaft auf das apriorische Geschehen der Vernunft zu beschränken scheint. Eine solche Verkürzung des Schellingschen Spätwerkes wird jedoch genuin Schellingschem Denken nicht gerecht.

Aber trotz dieses verschiedentlichen Überstieges idealistischen Gedankengutes birgt Schellings Altersphilosophie auch idealistische Elemente: so etwa – wie bereits dargelegt wurde – die Suche nach dem absoluten Prinzip, die Rückholung allen Seins in Geist, dann die Vermittlung, die allerdings die absolute Form Hegels durchbrochen hat. Deshalb kann Schellings Stellung zum deutschen Idealismus so zusammengefaßt werden: Das Anliegen des deutschen Idealismus – die Suche nach dem absoluten Prinzip und die Rücknahme des gesamten Seins in Geist – wird vertieft, und zwar so, daß hierbei die Grundthese idealistischen Denkens von der autonomen Vernunft durchstoßen wird. Schelling sucht also das nach ihm Positive für seine Altersphilosophie zu sichern, die idealistisches und spinozistisches Gedankengut in der christlichen Philosophie der Freiheit einigen sollte. – Diese christliche Philosophie, und nicht der Kampf gegen Hegel, war das eigentliche Ziel des gesamten Schellingschen Spätwerkes[21]. Und diese christliche Philosophie sollte nach Schelling die Vermittlung des Idealismus, die Größe, das Umfassende des Spinozismus und die Freiheit des Christentums in gleicher Weise umgreifen. Schellings diesbezügliches Wollen muß allerdings von dem, was er in der Philosophie der Mythologie und Offen-

---

viduellen menschlichen Seele nicht zu halten: Der Geist wird „sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichtum des erworbenen Bewußtseins sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Akt wird er zur Seele, und auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende Seele mit diesem vergangen ist" (XI 475).

[18] Vgl. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954. Schelling, Die Weltalter, Urfassungen, hrsg. von M. Schröter, München 1946.

[19] An dieser Stelle möchte ich das Wort wagen, daß es wohl in den gesamten bislang veröffentlichten Schriften der Spätphilosophie Schelling kein einziges Wort gibt, welches die Freiheit der Schöpfung negiert oder sie auch nur in Frage zieht.

[20] Vgl. bes. H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940.

[21] Vgl. E. Coreth, Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdragen 20 (1959) 398—410.

barung erreicht hat, abgehoben werden, denn seine christliche Philosophie vermag dem genuin christlichen Denken nicht in allem gerecht zu werden.

Zwei Thesen sind es nämlich, an denen Schellings christliche Philosophie scheitert, und zwar: die Schöpfung aus dem Nichts und der Pantheismus. Zunächst zur ersten These: Schelling hat die These von der *creatio ex nihilo* zeit seines Lebens abgelehnt, indem er stets auf die Zweideutigkeit der griechischen Formulierung von μὴ ὄν und οὐκ ὄν hinwies. Ersteres hat nach ihm das „Sein noch als Möglichkeit vor sich", es ist also das „nicht Seiende, . . . aber nicht so, . . . daß es nicht das Seiende sein könnte" (X 283). Das οὐκ ὄν hingegen ist das „ganz und in jedem Sinn nicht Seiende" (ebd.); seine Wirklichkeit wie auch seine Möglichkeit wird also hiermit negiert. Diese These der doppelten Bedeutung der griechischen Verneinung versucht Schelling insbesondere durch die im Griechischen übliche Verwendung des μὴ bei Imperativen, da ja auch hier die im Bereiche der Möglichkeit stehende Tat nur nicht gesetzt wird, noch zu erhärten. (Vgl. X 284.) Schelling distanziert sich daher auf Grund dieser Abhebung von μὴ ὄν und οὐκ ὄν von dem „so törichten Ausdruck der Schöpfung aus Nichts" (Schröter: Weltalterurfassungen S. 246) und vertritt statt der *creatio absque omni praeexistente potentia* ein Werden der Welt aus dem relativ Nichtseienden . . . — Fuhrmans bemerkt in seinem Werke über Schellings Weltalterphilosophie, daß diese These von der *creatio ex nihilo* wegen der alles umgreifenden, auch von Schelling beibehaltenen Vermittlung abgelehnt werden mußte. (Vgl. Fuhrmans, Weltalter S. 239.) Diese Begründung scheint mir aber nur für die Weltalterphilosophie stichhaltig zu sein, denn die Spätphilosophie unterscheidet ja drei Gestalten des göttlichen Wesens, deren erste aber als über aller Vermittlung existierend vom vermittelnden Tun nicht berührt wird. Schelling will also einerseits gegen Hegels absolute Vermittlung einen die Vermittlung transzendierenden Pol festhalten, kann sich aber andererseits vom Vermittlungsprinzip des Idealismus nicht zur Gänze trennen und versucht deshalb einen Ausweg, der in der christlichen Trinitätslehre gegründet scheint, der aber — da genuin christliches Denken die *creatio ex nihilo* als eine ihrer Kernthesen eifrig hütet — mit ihr nicht harmoniert.

Christliche Philosophie hat sich auch jederzeit gegen jegliche pantheistische Vereinfachung des Gott-Welt Verhältnisses eindeutig abgesetzt. Schelling hat sich zwar bereits in den Weltaltern dem Identitätssystem, das dem Pantheismus sehr nahe stand, mit aller Anstrengung entwunden, mithin: Schellings Spätphilosophie scheint nicht als pantheistisch interpretiert werden zu können. Aber: Welt ist nach Schelling andererseits nur die ins Außen gesetzte zweite Gestalt des Geistes, ist also letztlich gar Sein vom Sein Gottes. Diese These, die Schelling in der Philosophie der Offenbarung verschiedentlich herausarbeitet, vermag auch die von ihm gelegentlich geäußerte Beteuerung der Andersheit von Gott und Welt nicht aufzuheben. Deshalb ist zwar die vereinfachende Gleichstellung von Pantheismus und Schellingscher Spätphilosophie abzulehnen. Die Interpretation des eigentlichen Schellingschen Denkens kann jedoch auch nicht einseitig zugunsten eines Pantheismus oder Theismus ausfallen, denn Schelling eint eben in seiner Spätphilosophie theistische wie pantheistische Momente. Seine Philosophie ist eben eine Philosophie der synthetischen Mitte, allerdings einer sehr problematischen Mitte! — Auf Grund dieser Erörterungen: der Ablehnung der *creatio ex nihilo* sowie des pantheistischen Akzentes der gesamten Spätphilosophie kann daher dem vom alten Schelling wirklich erarbeiteten System der christlichen Philosophie nur mit sehr großer Einschränkung gegenübergetreten werden, ja sie scheint sogar als gescheitert gefaßt werden zu können. Diese Tragik, die das gesamte späte Denken Schellings überschattet, besagt jedoch nicht die vollkommene Ablehnung seiner Spätphilosophie, denn der eigentliche Kern seines Wollens war ja: Immanenz und Transzendenz in

der Christlichen Philosophie der Freiheit zu einen; deshalb: Die Größe des Schellingschen Wollens muß stets rühmend geachtet, sein Scheitern allerdings als vorauszusehende Tragik hingenommen werden. Schelling sah, er sah es wiederum, daß weder der einseitige Aposteriorismus der primitiven Empiriker noch das im bloßen Wesensbereich sich bewegende Denken der abstrakten Idealisten das System *κατ' ἐξοχήν* sein könne, sondern daß der Idealismus durch das spinozistische Moment erweitert, zu einem System der Freiheit, welches das gesamte Sein umgreift, umgestaltet werden müsse. Schelling vollzieht zwar in seiner Spätphilosophie den entscheidenden Durchstoß zum christlichen Denken, bleibt aber in vielem im Ansatze stecken!

Deshalb kann abschließend zu den beiden Interpretationen der Schellingschen Spätphilosophie von Schulz und Fuhrmans so Stellung genommen werden: Schulz beleuchtet beim späten Schellingschen Denken vor allem das idealistische Erbe und versucht, jegliche Einflüsse eines christlichen Realismus zu übergehen, weshalb denn auch die Spätphilosophie von ihm eigenartig verkürzt gefaßt wird. — Fuhrmans hingegen akzentuiert vor allem das christliche Moment im Denken des späten Schelling und mißt dem idealistischen Gedankengut nur sekundäre Bedeutung zu. Die Interpretation, die mir am ehesten haltbar scheint, hat diese Untersuchung schon zur Genüge dargelegt, nämlich: Schellings Altersphilosophie birgt idealistisches, spinozistisches und christliches Gedankengut! Das Wollen des späten Schelling war ja: eine christliche Philosophie der Freiheit, die Idealismus und Spinozismus einen sollte!

MODERNE BIBELÜBERSETZUNGEN

Eine Übersicht, redigiert von Prof. Dr. Josef Schmid, München

Vorbemerkung. Der nachfolgende umfangreiche Artikel ist in einer Zeitschrift zweifellos eine ungewöhnliche Erscheinung, die einer Erklärung bedarf. Er war ursprünglich als Beitrag zum 2. Band des Lexikons für Theologie und Kirche gedacht. Es stellte sich aber heraus, daß er wegen seines großen Umfangs erheblich mehr Platz beansprucht hätte, als die Schriftleitung des Lexikons und der Verlag bewilligen konnten. Nur einige wenige Abschnitte von ihm konnten Aufnahme finden. Sie werden hier mit Zustimmung des Herausgebers, Prof. Karl Rahner, wieder abgedruckt. Ihm und dem Schriftleiter der ZkTh fühle ich mich zu aufrichtigen Dank dafür verpflichtet, daß der Artikel nun hier erscheinen kann. Es ist mir eine hohe Genugtuung, daß diese Gemeinschaftsarbeit vieler Gelehrter aus aller Welt nun doch gedruckt wird. Die Schuld daran aber, daß sich ihre Veröffentlichung so lange verzögert hat, trifft ausschließlich mich. Meinen ganz besonderen Dank muß ich hier nochmals H. P. P. Nober für die unermüdliche Hilfe aussprechen, die er mir bei der Vorbereitung des Artikels geleistet hat. Ohne seine eminente Personenkenntnis wäre er wohl überhaupt nicht zustandegekommen. Zum Inhalt des Artikels bemerke ich, daß darin die Übersetzungen der Bibel in europäische Sprachen fast vollständig besprochen sind. Es fehlen nur die albanesische, rhätoromanische und wendische Sprache. Daß an eine gleich vollständige Behandlung auch der Übersetzungen der Bibel in die Missionssprachen aus mehreren gewichtigen Gründen nicht gedacht werden konnte, wird der Leser aus dem Artikel selbst erfahren. Ganz dürfen sie aber nicht fehlen. Es mußte wenigstens gesagt werden, was auf diesem Gebiete noch zu leisten ist und wie enorm die Schwierigkeiten sind, die dabei überwunden werden sollen. *J. Schmid*

1. Allgemeine Bedeutung

Die Übersetzungen der Bibel in moderne Sprachen haben für die Erforschung des Urtextes geringe oder keine Bedeutung, weil die meisten von ihnen relativ jung sind und vielfach auf der Vulgata, der Druckausgabe des Erasmus oder der Übs. Luthers beruhen. Sie legen aber Zeugnis ab für die Bedeutung der Bibel sowohl als Glaubensquelle als auch für die allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte (vgl. E. v. Dobschütz, Die Bibel im Leben der Völker [²Witten 1952]). Mehrfach ist die Bibelübersetzung die Grundlage der einheitlichen Schriftsprache geworden, wie anderseits die immer neuen Revisionen solcher Übss. die Entwicklung dieser Sprachen widerspiegeln. In den Missionen ist die Bibelübs. neben dem Katechismus vielfach überhaupt das erste Schriftwerk in der betreffenden Sprache. Bei den Protestanten besitzen fast alle Landeskirchen eine offizielle Bibelübs., deren Text in der Liturgie ausschließlich verwendet wird. In der katholischen Kirche dagegen gibt es, wenn man von der neuen amerikanischen Confraternity Version etwa absieht, nirgends eine amtliche Bibelübs., sondern es stehen mehrere kirchlich gebilligte Übss. nebeneinander. Die Zahl der Bibelübs. ist seit 150 Jahren gewaltig angewachsen (um 1800 nur 71, heute über 1100). *J. Schmid*

2. Deutsch

„Es ist die merkwürdigerweise immer noch hartnäckig vom Volke festgehaltene Meinung, daß Luther der erste deutsche Bibelübersetzer gewesen sei, durchaus unrichtig" (W. Hadorn). Dies bezeugen auch die Arbeiten von W. Walter, H. Vollmer, M. Besson, H. Rost, A. Schraner (s. Lit.). Bibelverdeutschung zeigen im Früh-Mittelalter liturgische Formeln und Gebete sowie Dichtungen mit biblischem Stoff (Heliand, Otfrieds Liber Evv., Ezzoleich; vgl.

Th. Schauffler, Althochdt. Lit. [Berlin 1914]). Erhaltene Zeugen früherer Übss.: Der sog. Mondseer Matthäus von 748 (23 Bl. in Wien, 2 in Hannover; Ausg. Maßmann 1841; G. A. Hench, Straßburg 1890); die auf dem Codex Fuldensis gründende althochdeutsche Evv-Harmonie um 830 (St. Gallen); die Psalmen- und Canticaübertragung von Notker Labeo († 1022; seine Jobübersetzung ging verloren); die Übertragung des Hohen Liedes durch Abt Williram von Ebersberg († 1085); daneben interlineare Übss. wie der Windberger Psalter (1187). Für das ganze Mittelalter registriert H. Rost (Die Bibel im MA [Augsburg 1939]) 817 erhaltene deutsche Hss: 43 Vollbibeln, 599 atl. (davon 342 Psaltertexte), 165 ntl. (davon 34 Evv. u. 87 Plenarien). Eine besondere Form der Bibelverdeutschung bilden die Reim- und Historienbibeln nach dem Vorbild der oft bearbeiteten Historia scholastica des Petrus Comestor (um 1170), z. B. die Weltchronik des Rudolf von Ems (um 1250), des Heinrich von München, die „Neue Ee". Auch die „Biblia pauperum" (Armenbibel) zeigt häufig deutsche Schrifttexte.

Verhältnismäßig früh und häufig erschienen deutsche Übss. in Druckausgaben. Man zählt von 1461 (66 ?) bis 1522 (erste Ausgabe des Luthertestaments) 14 hochdeutsche und 4 niederdeutsche Druckausgaben, nicht gerechnet 34 Ausgaben mit dem deutschen Psalter oder anderen Bibelteilen. Die ersten Drucke: 1461 (66 ?) Joh. Mentelin (Straßburg; Neuausg. W. Kurrelmeyer, 10 Bde (Tübingen 1904—15); 1470 Heinr. Eggestein (Straßburg); 1473 (75 ?) Jod. Pflanzmann (Augsburg); 1475 (76 ?) G. Zainer (Augsburg). Besondere Bedeutung erlangte die Ausgabe von A. Koberger in Nürnberg (1483). Diese ersten Übss. (Hss und Drucke) stützen sich durchweg auf die lateinische Vulgata. Sie zeigen im Wortlaut nahe Verwandtschaft. Die Erforschung der vorlutherischen dt. Bibel ist Aufgabe des 1931 von Hs Vollmer gegründeten „Deutschen Bibelarchivs" (Hamburg).

Ein neuer Abschnitt der Bibelversverdeutschung beginnt mit der Reformation und der Übersetzung M. L u t h e r s. 1522 erschien sein NT (bis 1533 22 Auflagen), darauf nacheinander Teile des AT, 1534 „die gantze heilige Schrifft". Luther übersetzte aus den Grundtexten (für das AT Ausg. von Brescia 1494; für das NT die zweite Erasmusedition von 1519), berücksichtigte aber auch die LXX und Vulgata sowie die Glossa ordinaria und die lateinische Übs. des Santes Pagnino. Steht er auch in vielen Fassungen unter dem Einfluß traditioneller Prägungen, so trägt seine volksnahe und anschauliche Sprache, die sich nach dem Neuhochdeutschen der sächsischen Kanzlei richtet, durchweg originellen Charakter. Dieser sprachliche Vorzug ließ neben anderen Faktoren den Luthertext bis heute zur maßgeblichen Bibel des ganzen Protestantismus werden. Viele Übersetzungen in andere Sprachen sind von ihr abhängig (s. u.). Revisionen (seit dem 18. Jh., zuletzt 1955) suchten die zahlreichen textkritischen Mängel zu beheben und die Formulierung zu modernisieren.

Neben der Lutherübersetzung und in teilweiser Abhängigkeit von ihr erschienen in reformatorischen Kreisen: Die Zürcher (Schweizer) Bibel 1524—29 (Froschauer), von 1531 an selbständig verdeutscht, nach vielen Auflagen seit 1931 in einer vorbildlichen Revision vorliegend; die „Herborner" Bibel (J. Piscator 1602/04, seit 1648 die Kirchenbibel der Reformierten; die Bibel von J. Crell u. J. Stegmann (1630, sozinianisch); Saubert (Helmstedt 1665); Triller (Amsterdam 1703); N. L. v. Zinzendorf (1727, pietistisch); die „Berleburger Bibel" (J. H. Haug 1726/42); „Wertheimer Bibel" (J. L. Schmidt, 1735, rationalistisch). An streng wissenschaftlichen, auf kritischen Texten gründenden Übss. seien genannt: J. A. Bengel (Tübingen 1735f); J. D. Michaelis (Göttingen 1769—83, AT); K. F. Bahrdt (Riga 1773); W. de Wette u. J. Chr. Augusti (Heidelberg 1809ff); Chr. von Bunsen (Leipzig 1858—69); C. von Weizsäcker (Freiburg 1882ff, NT); Fr. E. Schlachter (Bonn 1905ff); B. Weiss (Leipzig

1908; NT, Luthertext nach dem Grundtext verbessert); E. Kautzsch-A. Bertholet (^{4}Tübingen 1922f, AT); H. Menge (NT Stuttgart 1923, Vollbibel 1926ff).

Zu erwähnen sind auch die Kommentarwerke mit eigenem Text, zum AT von W. Nowack (Göttingen 1892ff), K. Marti (Freiburg 1897ff), E. Sellin (Leipzig 1913ff), Strack-Zöckler (Nördlingen 1886ff), zum **NT** von H. A. W. Meyer (Göttingen 1832ff), Th. Zahn (Leipzig 1903ff), J. Weiss (Göttingen 1905f, ^{3}von W. Bousset u. W. Heitmüller, 1917—19), A. Schlatter (^{4}Stuttgart 1948—50), H. Lietzmann (Tübingen 1906ff), P. Althaus-J. Behm (Göttingen 1932ff).

Seit dem 18. Jh. (M. Mendelssohn) entstanden auch jüdisch-deutsche Übs. des AT, die neuesten von M. Buber-F. Rosenzweig (Leipzig 1925—29, ^{2}1956f), L. Goldschmidt (Berlin 1921—25), H. Torczyner u. a. (Frankfurt 1934—36).

Die **katholischen** Übss. hielten sich auch nach Luther zunächst an die lateinische Vulgata, wie das NT von H. Emser (1527ff); die Vollbibel von J. Dietenberger (1534, in vielen Auflagen); J. Eck (1537ff); Banckart (1547, niederdeutsch); C. Ulenberg (1630, in Anlehnung an Dietenberger, nach Überarbeitung durch Mainzer Theologen als „Mainzer" oder „Catholische Bibel" bis ins 18. Jh.); die Wandsbecker Pentapla (1710, mit fünf verschiedenen Übss.: Ulenberg, Luther, Piscator, Reitz, und eine holländische reformierte Übs.); A. Erhard (1723ff); G. Cartier (Köln 1751ff); J. v. Weitenauer (1777/81). Von bis zur Gegenwart reichendem Einfluß wurden die Übss. von H. Braun (Augsburg 1788), fortgesetzt von J. M. Feder (Augsburg 1803), in der 3. Auflage bearbeitet von J. F. v. Allioli (Nürnberg 1830/37), dessen weitere Auflagen noch unter seinem Namen erschienen, zuletzt als Nachdruck nach dem 2. Weltkrieg (Kolmar 1947, bearb. v. K. Thieme). Die 10. Auflage bearbeitete A. Arndt SJ (Regensburg 1899—01 u. ö.). Eine Übs. des NT nach dem griechischen Text gab (Frankfurt) D. von Brentano heraus, fortgeführt von J. A. Dereser (ebd. 1797—1810) und J. M. A. Scholz (ebd. 1828ff). Ebenfalls nach dem Grundtext geschaffen wurde die Übs. von K. und L. van Ess (NT Sulzbach 1807ff, AT ebd. 1822ff; Vollbibel 1839ff, auch in der Gegenwart noch von nichtkatholischen Verlegern hrsg.) und von G. M. Wittmann (Regensburg 1808ff). V. Loch und W. K. Reischl gaben 1851—67 auf Grund der Vulgata eine Übs. heraus, ^{5}1915).

Aus dem 20. Jh. seien folgende Übss. (meist aus dem Grundtext) genannt: **AT**: J. Ecker (Trier 1903) in Auswahl; daneben eine Schulbibel (1907/09 u. ö.); E. Dimmler (Mönchen-Gladbach 1911ff); N. Schlögl (Wien 1922, indiziert); S. Weber (Freiburg 1919/26, in Auswahl); L. Dürr (Berlin 1929, in Auswahl); P. Rießler (Mainz 1924ff); P. Parsch (o. J., Text von J. Gabriel, J. Edmayr, L. Schabes); E. Henne (Paderborn 1934ff; davon 1938 Auswahl, M. Gräff); V. Hamp-M. Stenzel (Aschaffenburg 1955). **NT**: B. Grundl (Augsburg 1900ff, nach der Vulgata); J. Mader (Einsiedeln 1911, Evv u. Apg); E. Dimmler (Mönchen-Gladbach 1911ff); S. Weber (Freiburg 1916ff, Neuausgabe des Textes v. B. Weinhart, 1865, nach der Vulgata); J. Ecker (Trier 1915ff); „Keplerbibel" (Stuttgart 1915ff, V. Schweitzer u. a., neu bearb. v. P. Ketter); N. Schlögl (Wien 1920, indiziert); J. Niederhuber (1922 Mt, 1926 Evv, 1927 NT); Rösch (Paderborn 1921ff, 1946 K. Pott); R. Storr (Mainz 1926ff); J. Schäfer (Steyl 1925ff, 1957 N. Adler); F. Tillmann (Bonn 1925/27); J. Perk (Düsseldorf 1947ff, 1933 Evv-Synopse); W. Lauck (Freiburg 1948); O. Karrer (München 1950f); J. Kürzinger (Aschaffenburg 1953ff). Th. Schwegler u. a. gaben 1947 eine Vollbibel heraus. Als solche erschienen auch Rießler-Storr (Mainz ^{8}1956), Henne-Rösch (Paderborn^{12} o. J.), Hamp-Stenzel-Kürzinger (Aschaffenburg 1956).

An neueren katholischen Kommentaren mit eigenen Texten sind zu nennen: **AT**: hrsg. von B. Schäfer (Wien 1901ff), J. Nikel-A. Schulz (Münster 1912ff), F. Feldmann-H. Herkenne (Bonn 1923ff), E. Kalt (Freiburg 1935ff), F. Nötscher (Würzburg 1947ff). **NT**: Fr. Tillmann (Bonn 1931ff), W. Lauck (Freiburg 1935ff),

A. Wikenhauser u. O. Kuss (Regensburg 1938ff), K. Staab (Würzburg 1951ff); J. Schmid, Evv-Synopse (Regensburg 1949, [3]1960).

Literatur. W. Walter, Die deutschen Bibelübss. des Mittelalters (1889—92); F. Falk, Bibelstudien, Bibelhss. und Bibeldrucke in Mainz (1901); H. Vollmer, Verdeutschung der Psalmen (1932f), der paulinischen Briefe (1934), der Evv (1935); ders., Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter (1938); W. Hadorn, Die deutsche Bibel in der Schweiz (1925); M. Besson, L'Eglise et La Bible (Genf 1928, deutsch o. J.); J. Rost, Die Bibel im Mittelalter (1939); A. Schraner, Die ersten deutschen Bibelübss. und Drucke (1952); H. W. Beyer, Luthers Bibelübs. (Theol. Rundschau 1929, 313—60); Encycl. Judaica IV 601—05 (jüd. Bibelübs.); RGG[3] I 1219—22. *J. Kürzinger*

3. Englisch

Die ältesten nachweisbaren Bibelübersetzungen reichen in die angelsächsische Zeit zurück. Von Caedmon, dem ersten christlichen Volksdichter der Angelsachsen (um 670) sind Dichtungen über biblische Themen überliefert. Diese Paraphrasen aber gehören einer späteren Zeit an. Nichts erhalten ist von Bedas Übss. biblischer Texte. Um 700 soll der Abt Althelm von Malmesbury Übss. der Psalmen geschaffen haben und um die gleiche Zeit der Bischof Egbert eine Übs. der Evv. König Alfred I. († 900) stellte seinem Gesetzbuch den Dekalog voran. Neben Interlinearglossen ist eine von Abt Aelfrik († vor 1020) stammende Paraphrase der historischen Bücher des AT bekannt. Eine neue Epoche beginnt mit der Eroberung Englands durch die Normannen (1066). Erhalten sind aus dieser Zeit eine auf eine französische Vorlage zurückgehende mittelenglische Evv-Harmonie (Cod. Pepys 2498 des Magd. College, Cambridge, ed. M. Goates [Cambridge 1922]; vgl. D. Plooij, Bulletin of the Bezan Club 2 [Leiden 1926] 14ff u. C. Peters, Das Diatessaron Tatians, Orientalia Christiana Analecta 123 [1939] 189ff), eine Psalmenübs. und eine metrische Paraphrase biblischer Texte. Ferner sind zu nennen Übss. der Psalmen von Wilhelm van Shoreham und Richard Rolle. Die eigentliche Geschichte der englischen Bibelübs. beginnt mit John Wycliff, dessen Absicht es war, die Bibel zu einem Volksbuch zu machen. Seine zusammen mit Nikolaus von Hereford geschaffene Übs. der ganzen Bibel (zwischen 1380 und 1384) ist eine sklavisch getreue Wiedergabe der Vulgata. Nach seinem Tode wurde sie von seinem Schüler John Purvey (um 1396) überarbeitet und in dieser verbesserten Gestalt verbreitet (erhalten in etwa 140 Hss; 1. Druckausgabe 1731, beste von F. Forshall und F. Madden, 4 Bde., Oxford 1850, nachgedruckt von W. Skeat, 2 Bde. 1879—81). Das erste gedruckte Stück einer englischen Bibelübs. waren die Bußpsalmen nach der Vulgata von John Fisher (1505). Ungemein einflußreich ist die Übs. des seit 1524 im Ausland lebenden Anhängers Luthers William Tyndale geworden (NT Köln und Worms 1525, revid. 1535, Pentateuch Marburg 1530, Josue 1531; zusammen mit Freunden arbeitete Tyndale an der Fortsetzung des AT nach Luther und Erasmus, hrsg. von seinem Mitarbeiter Coverdale 1534, Neudruck von W. H. Wallis [Cambridge 1938]; über frühere Drucke vgl. E. Nestle: JThSt 10 [1909] 129—33). Nach Tyndales Text als Grundlage, der Zürcher und Lutherbibel, der Vulgata und S. Pagnino schuf Coverdale eine unter seinem eigenen Namen erscheinende Übs., die erste vollständige und in England selbst verbreitete Bibelübs. (Köln oder Marburg 1535). Seine Psalmen-Übs. lebt bis heute im anglikanischen Book of Common Prayer fort. 1537 erschien in Antwerpen die „Matthew's Bible" (Pseudonym für John Rogers) aus den Texten von Tyndale und Coverdale, 1539 in London die Ausgabe von R. Taverner, ein wenig veränderter Abdruck der Matthew's Bible, und im gleichen Jahr in Leiden die von Coverdale u. a. im Auftrag v. Th. Cromwell geschaffene „Great Bible", von ihrer 2. Auflage an nach ihrem Vorwort auch Cranmer's Bible genannt,

die bis Ende 1542 sieben Auflagen erlebte und die erste offizielle Bibelübs. wurde. Unter der Regierung Marias der Katholischen folgte als nächste protestantische Ausgabe die von W. Whittingham u. zwei Freunden anonym hrsg. „Genfer Bibel" (NT 1557, ganze Bibel 1560), die bis 1650 in vielen Auflagen nachgedruckt wurde. Als Gegenstück zu diesem calvinistischen Werk schufen unter Elisabeth I. 1568 Erzbischof M. Parker u. a. die „Bishop's Bible". Die erste katholische englische Bibelübs. wurde von Mitgliedern des englischen Kollegs in Douai bzw. Reims, vor allem G. Martin, unter der Leitung des späteren Kardinals W. Allen nach der mit größter Treue wiedergegebenen Vulgata geschaffen (NT Reims 1582, AT Douai 1609). Diese „Rheims-" oder „Douay-Version" wurde von R. Challoner 1749—50, 1572 (NT) und nochmals 1763—64 unter starker Verwertung der King James Version (s. u.) überarbeitet, wobei vor allem die vielen Latinismen beseitigt wurden. Sie ist bis heute die Bibel fast aller englisch sprechenden Katholiken geblieben (zuletzt Paterson 1941, London 1956).

Auf protestantischer Seite bildete für lange Zeit einen gewissen Abschluß die in königlichem Auftrag von einem Stab von Gelehrten geschaffene „Authorized Version" oder „King James Version" (1611). Sie blieb maßgebend und wurde praktisch nicht verändert, bis im 19. Jh. die Fortschritte der Textkritik eine Revision notwendig machten, hat aber bis heute als einflußreichste englische Bibelübs. das Feld behauptet und einen tiefgehenden Einfluß auf die Literatursprache der Folgezeit ausgeübt. An der 1870 beschlossenen Textrevision arbeitete ein englisches und ein amerikanisches Komitee. Das Ergebnis ihrer Arbeit war die „Revised Version" (RV, engl. Ausg. NT 1881, AT 1885, 1895 die sog. Apokryphen). Die RV unterscheidet sich von der AV in zweifacher Hinsicht: sie konnte die Ergebnisse der Forschungen von Westcott-Hort über den ursprünglichen griechischen Text verwerten und bemühte sich um eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Urtextes. Die amerikanische Ausgabe stellte manche in der englischen Ausg. in einen Anhang verwiesenen Lesarten in den Text. Sie erschien als „American Standard Version" erst 1900 (NT) bzw. 1901 (ganze Bibel). Die sog. Apokryphen sind in ihr weggelassen. Seit dem Erscheinen der RV ist in England keine offizielle neue Übs. oder Revision mehr erschienen. Dagegen hat im Auftrag des National Council of the Churches of Christ in the USA, weil die bisherige Übs. nur von wenigen Denominationen offiziell angenommen worden und allzu wörtlich („stark im Griechischen, schwach im Englischen") war, das Internat. Council of Religious Education die Schaffung einer neuen Bearbeitung der RV beschlossen, die von mehreren Gelehrten unter der Leitung von Luther A. Weigle fertiggestellt und als „Revised Standard Version" hrsg. wurde (NT New York 1946, AT 1952, „Apokryphen" 1957). Sie wurde von allen amerikanischen protestantischen Denominationen angenommen, abgelehnt nur von den Fundamentalisten (vgl. O. P. Allis, Revised Version or Revised Bible. A Critique of the R. S. V. of the OT [Philadelphia 1953]). Die neue Übs. soll wissenschaftlich genauer sein als ihre Vorgängerin und zugleich die würdevolle Kraft der AV zum Vorbild nehmen. Diese Übs. ist wegen der Unterschiede zwischen dem englischen und dem amerikanischen Englisch in England nicht angenommen worden. Sie hat aber den Anstoß gegeben zu dem englischen Plan einer völlig neuen Übs. (statt einer Revision der Bibel, 1947), deren Leitung C. H. Dodd übernommen hat (davon das NT vor dem Erscheinen). Neben diesen amtlichen Ausgaben ist sowohl in England als auch in Amerika seit 1900 eine sehr große Zahl von privaten Übss., vor allem des NT, erschienen, deren Tendenz auf eine moderne, jedermann verständliche Sprache hingerichtet ist und die zugleich dem Fortschritt der Bibelwissenschaft Rechnung tragen. Die wichtigsten sind folgende: Das von einem Stab von Übersetzern unter der Leitung von C. Malan und E. D. Girdlestone geschaffene „Twentieth Century

NT" (3 Teile, Edinburgh 1898—1901; revid. 1904, zuletzt London 1924; vgl. K. W. Clark: Bull. of the John Rylands Library 38 [1955/56] 58—81), das „NT in Modern Speach" von R. F. Weymouth (London 1903, amerik. Ausgabe Boston 1924), „The Historical NT" von J. Moffatt (Edinburgh 1901), dem später „The New Translation" (NT London 1913, AT 1924) folgte, die bis heute oft aufgelegt wurde und auch als Grundlage für The Moffatt NT Commentary (London 1928—50) diente. Ebenso große Verbreitung fand bis heute in Amerika „The NT. An American Translation" in modernem amerikanischem Englisch von J. Goodspeed (Ch 1923), auf das 1927 eine Übs. des AT von T. J. Meek, L. Waterman, A. R. Gordon und I. M. Powis Smith folgte (1931 beide Teile vereinigt: The Bible. An American Translation, revid. 1935). Eine eigene Revision der AV nach dem Text von Nestle schuf S. Lloyd (London-New York 1905), eine Anpassung der RV an die moderne Sprache R. G. Moulton, „The Modern Reader's Bible" (London 1907). Eine Revision der Bible Union Version von 1864 gab 1912 die American Baptist Publication Society heraus. Zum 100jährigen Jubiläum dieser Gesellschaft gab Mrs. Helen B. Montgomery The Centenary Translation of the NT „in der Sprache des Alltags" heraus, 2 Bde. (Philadelphia 1924). Einen aus verschiedenen früheren Übss. übernommenen Text bietet „The Riverside Version of the NT" von W. G. Ballantine (Boston 1923, revid. 1934). C. B. Williams veröffentlichte „The NT. A Translation in the Language of the People (Boston 1937, [2]Chicago 1950). Eine Übs. des AT „in Colloquial Speech" besorgten G. C. Martin, T. H. Robinson u. a. (10 Teile, London 1923 ff). Eine Übs. in gepflegtem amerikanischen Englisch ist „The Berkeley Version of the NT" von G. Verkuyl (Berkeley 1945; vgl. The Bible Translater 2 [1951] 80—85). Von einem Komitee von Übersetzern unter der Leitung von S. H. Hook und E. Smith wurde „The NT in Basic English" (mit einem Wortschatz von nicht mehr als 1000 Wörtern) geschaffen (Cambridge-New York 1941; vollständige Bibel: "The Bible in Basic English", Cambridge 1949, New York 1950). Der Herausgeber der Penguin Classics, R. V. Rieu, veröffentlichte in dieser Reihe eine Übs. der Evv (1910, 1952, 1953) in einer Sprache von würdevoller Schlichtheit. Eine Übs. des AT in einem einfachen Englisch gab Ch. K. Williams (London 1952) heraus. Eine eigene Übs. der ganzen Bibel, eine sehr unzulängliche Leistung, schufen sich die Zeugen Jehovas (Ernste Bibelforscher): "The New World Translation of the Christian Greek Scriptures" (NT 1950, vom AT bisher 2 Bde. 1953—55).

Katholische Übss. sind (neben der immer wieder aufgelegten Douay Version) die von C. Lattey SJ hrsg. "Westminster Version of the Sacred Scriptures" nach dem Urtext, begonnen London 1913, NT 1935 vollendet ([2]revid. 1938, ed. minor 1948, AT noch nicht abgeschlossen), ferner eine ziemlich freie Übs. des NT nach dem Urtext von F. A. Spencer OP (New York 1913), hrsg. von C. J. Callan und J. A. McHugh (New York 1937, [2]1940, [3]1948). Große Beliebtheit hat sich die Übs. der ganzen Bibel nach der Vulgata in modernem Englisch von R. A. Knox erworben (NT London 1946 u. ö., AT 1948 ff, vollst. Bibel 1955; vgl. dazu J. A. Kleist: Cath. Bibl. Quarterly 5 [1943] 316—327). Eine neue Revision des Textes von Challoner ließ die Confraternity of Christian Doctrine in den USA herstellen (1941). Im Auftrag der gleichen Gesellschaft wird gegenwärtig (1952 ff) eine vollständig neue Bibelübs. nach dem Urtext von einem Stab von Übersetzern geschaffen (vgl. zum AT E. P. Arbez: Cath. Bibl. Quarterly 14 (1952) 237—54; 17 (1955) 474—85). Eine Übs. des NT in modernem amerikanischen Englisch ist das aus dem Nachlaß von J. A. Kleist SJ und J. L. Lilly SJ hrsg. NT (Milwaukee 1954; vgl. J. L. McKenzie: Cath. Bibl. Quart. 16 [1954] 491—500).

Jüdische Übs.: Über die älteren von J. Leeser (1853) und M. Yastrow (1898) vgl. Encycl. Judaica IV 607 f. C. G. Montefiore gab in seiner "Bible for

Home Reading" (1896—99) fast das ganze AT heraus. Eine Übs. der Synoptiker ist in seinem Kommentar "The Synoptic Gospels" (London 1911, ²1927) enthalten. Eine sehr sorgfältige neue Übs. des AT nach dem MT, geschaffen von einem Komitee unter der Leitung von C. Adler und M. Margolis, gab die Jewish Publication Society of America heraus (Philadelphia 1917, Neudr. 1955).

Literatur. W. W. Skeat, The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old-Mercian Versions (Cambridge 1871—87); A. Drake, The Authorship of the West Saxon Gospels (New York 1894); R. Handke, Über das Verhältnis der westsächsischen Evv-Übs. zum lat. Original (Halle 1896); L. A. Harris, Studies in the Anglo-Saxon Version of the Gospels I (Baltimore 1901); J. W. Bright, The Gospel of St. John, Mt, Mk, Lk in West-Saxon, 4 Teile (Boston-London 1904—06); S. J. Crawford, The Old English Version of the Heptateuch (London 1923); H. Glunz, Die lateinische Vorlage der westsächsischen Evv-Version (Leipzig 1928); C. Peters: Biblica 23 (1942) 323—332; M. Deanesley, The Lollard Bible and other Medieval Biblical Versions (Cambridge 1920); B. F. Wescott, A General View of the History of the English Bible, ³von W. A. Wright (London 1905); J. M. Price, The Ancestory of our English Bible (Philadelphia 1907, ³New York 1951); A. W. Pollard, Records of the English Bible (London 1911); W. F. Moulton, The History of the English Bible (London 1911); L. H. Wild, The Romance of the English Bible (New York 1929); P. M. Simms, The Bible in America (New York 1936); L. A. Weigle, English NT from Tyndale to the Revised Standard Version (Abingdon 1949); H. Pope-S. Bullough, English Versions of the Bible (St. Louis-London 1952); H. G. May, Our English Bible in the Making (Philadelphia 1952); A. Fourteenth Century English Biblical Version, ed. by A. P. Paues (Cambridge 1904); J. F. Mozley, W. Tyndale (London 1937); H. Guppy, W. Tyndale and the earlier Translaters of the Bible into English (Bulletin of the John Rylands Library 9 [1925] 542—89); J. Carr, Das Verhältnis der Wicliff'schen u. der Purvey'schen Bibelübss. zur Vulgata und zueinander (Diss. Leipzig 1902); E. Holack, Vergleichende Studien zu der Hereford-Wicliff'schen u. der Purvey'schen Bibelübs. und der Vulgata (Diss.) (Leipzig 1903); S. R. Maveety, A study of the style of the King James and the Rheims-Douay Translations (Ann Arbor 1956, Microfilm); W. Th. Whitley, Thomas Matthew's Bible (Church Quarterly Review 125 [1935/38] 48—69); H. H. Hutson, The ignored Taverner Bible of 1539 (Crozer Quarterly 16 [1939] 161—76); E. F. Flack, Luthers Einfluß auf die englische Bibelübs. (Zeitschr. f. syst. Theol. 24 [1955] 103—121). E. Nagel, Die Abhängigkeit der Coverdale Bibel von der Zürcherbibel (Zwingliana 6 [1938] 437—57); H. R. Willoughby, The first auhorized Bible and the Cranmer preface (Chicago 1942); D. Daiches, The King James Version of the Bible (Chicago 1941); L. Fr. Gruber, The first English NT and Luther (Burlington, Iowa 1928); C. C. Butterworth, The literary Lineage of the King James Bible 1540—1611 (Philadelphia 1941); I. G. Carleton, The part of Rheims in the Making of the English Bible (Oxford 1902); W. S. Newton, Bishop Challoner's Revision of the NT (Catholic Bibl. Quarterly 2 [1940] 215—28); S. Bullough, English Catholic New Testaments since Challoner (Scripture 3 [1948] 13—19); L. A. Weigle, An Introduction to the Revised Standard Version of the NT (New York 1946), of the OT (ebd. 1952); T. H. Darlow and H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, 3 Bde. (London 1903—08); Dictionnaire de la Bible IV 855—60; Dict. of the Bible IV 855—60, Extra Volume 236—72.

J. Schmid

4. Niederländisch und Flämisch

I. Vor der Reformation. Bibelübersetzungen sind vor dem 12. Jh. bezeugt, aber nichts davon ist erhalten, vielleicht abgesehen von dem sog.

Wachtendonkschen Psalter, der aber in Altostniederfränkisch geschrieben ist. Sehr wichtig ist das Leben Jesu von Lüttich, das sog. Limburgische Diatessaron (Ausgabe von D. Plooij-C. A. Philips-A. H. A. Bakker, The Liège Diatessaron, Amsterdam 1929—1938), von C. De Bruin dem Willem van Affligem (ca. 1270) zugeschrieben, wichtig nicht nur wegen seiner prähieronymianischen Lesarten, sondern auch wegen der Art seiner Übersetzung, die ein relativ meisterhaftes Werk genannt werden darf und auch Luthers Übs. beeinflußt hat. In der 2. Hälfte des 13. Jh. entstanden, hauptsächlich in Flandern, Übss. der Apk, Psalmen, Evv und Briefe. Zwischen 1359—1361 schuf ein unbekannter ostflandrischer Meister die „zweite Historienbibel" (in Wirklichkeit die erste), eine Übs. der Geschichtsbücher des AT nach der Vulgata mit Stücken aus der Historia Scholastica des Petrus Comestor, auf die zwischen 1361 und 1390 der Rest des AT folgte. Um 1390 entstand eine Übs. des NT. Ca. 1390 wurde auch eine interlineare Übs. der Evv geschaffen (Ms. aus Rooclooster). Viele nordniederländische Übss. hat die Devotio moderna hervorgebracht, die Psalmen von Geert Groote (1383), das NT, die atl. Epistelperikopen und die Psalmen von Johan Schutken (1390). In der ersten Hälfte des 15. Jh. entstand die sog. „Eerste Historiebijbel", Auszüge aus den historischen Büchern des AT mit vielen legendären Zusätzen: 8 Hss sind aus der zweiten Hälfte des 15. Jh. erhalten; eine Abschrift trägt die Jahreszahl 1358, wahrscheinlich einfach eine Vordatierung, welche dennoch dieser Übs. den Namen „Eerste Historiebijbel" verschafft hat. Die erste gedruckte Übs. ist die Bibel von Delft (1477); sie gibt einen „modernisierten" Text der zweiten Historienbibel von 1360 ohne deren Bemerkungen und ohne Psalmen. Dann folgen Briefe und Evv (1477), die Kölnische Bibel (ca. 1478) und die „Bibel int Corte" (Antwerpen 1513, vermehrte Ausgabe 1518).

II. Nach der Reformation. Bisher hatte man die Vulgata übersetzt' in der Zeit des Humanismus aber kehrt man sich dank dem tieferen Studium der klassischen Sprachen (Polyglotta Complutensis, Erasmus, Valla, Reuchlin, usw.), namentlich auf protestantischer Seite, dem Urtext zu: Joh. Pelt übersetzte das Ev nach Mt (Amsterdam 1522) nach der Vulgata, aber mit Berücksichtigung des griechischen Textes des Erasmus, das übrige NT nach der Übs. Luthers (1523). Die erste vollständige Bibel, abhängig von Luther, wurde von Jacob van Liesveldt gedruckt (Antwerpen 1526). Zwischen 1528—1546 sind in Antwerpen von Willem Vorsterman 6 vollständige Bibeln erschienen; der Text war eine für Katholiken bestimmte Verbesserung der Liesveldt-Bibel durch Professoren von Löwen. Weil aber die Verbesserungen nicht in allen Ausgaben durchgeführt wurden, unternahm Nic. van Winghe eine neue Übs. nach der Vulgata (Löwen 1548), die später nach der Sixto-Clementina revidiert von Jan Moerentorf herausgegeben wurde (Antwerpen). Sie ist bis ins 19. Jh. die Bibel der Katholiken geblieben. 1558 erschien in Emden eine wörtliche Übs. der Lutherbibel, die nachher mehrfach neubearbeitet wurde. Die erste Übs., die sich der schweizerischen Reformation anschloß, ist „den Bibel in duyts" nach Calvin (Emden 1556), auf die der „Nieuw Verbond" von Jan Utenhove (Emden 1556) folgte, und, weil die Sprache dieser Übs. nicht gefiel, das NT (1559) und AT (1562) von G. van Wingen. Bis 1637 ist diese Übs., auch „Bijbel van Uilenspiegel" und „Deux-Aes-Bijbel" genannt, die Bibel der Reformierten geblieben. Ihre Nachfolgerin war die „Staten-Bijbel" (1637), für ihre Zeit ein Meisterwerk. Unter Berücksichtigung der Sprachentwicklung wurden seitdem neue Übss. geschaffen von J. van Hamersveldt (Amsterdam 1800), J. H. van der Palm (Leiden 1818—1830) und die, besonders in den Anmerkungen liberale, „Leidsche Vertaling" von A. Kuenen u. a. (AT Leiden 1899—1901, NT 1912, ^{2}1915), das AT von H. Bakels (Amsterdam 1908), die Bibel von A. M. Brouwer und H. Th. Obbink (3 Bde., Amsterdam 1917—27), das NT von A. van Veldhuizen (Groningen 1921) und besonders die im Auftrag der Niederländ. Bibelgesellschaft

unter der Leitung von F. W. Grosheide geschaffene „Nieuwe Vertaling" (NT Amsterdam 1939, ganze Bibel 1951), die von allen protestantischen Religionsgesellschaften angenommen wurde. Auch die Anhänger der Utrechter Union besitzen eigene Übss., die der ganzen Bibel von E. de Witte (Utrecht 1717), von A. van der Schuur (NT Amsterdam 1705, AT unvollendet 1719) und die der ganzen Bibel von H. van Rhijn (Utrecht 1732), welche die Bibel der Altkatholiken geworden ist. 1953 bekamen sie eine neue Übs. des NT, während das AT aus der „Nieuwe Vertaling" übernommen wurde. — Auf römisch-katholischer Seite erschienen in neuester Zeit Übss. des **NT** von S. P. Lipman ('s Hertogenbosch 1859—61), J. Th. Beelen (Löwen 1859—66, [2]Brügge 1909), Th. van Tichelen (flämisch, Antwerpen 1926), die Übs. des Petrus-Canisius-Vereins (Amsterdam 1929), von J. Keulers (mit Kommentar, Roermond 1935—46, [2]1950—56) und von J. B. Poukens SJ (Turnhout 1948). Übss. des **AT** von J. Th. Beelen (Brügge 1894—98, [2]1924 ff), die sehr gute Übs. des Petrus-Canisius-Vereins nach dem Urtext (5 Bde., Amsterdam 1936—39) und „De Katholieke Bijbel" von L. Himmelreich und C. Smits ('s Hertogenbosch 1938). Eine protestantische Bibel im friesischen Dialekt von G. A. Wumkes wurde von der Niederländ. Bibelgesellschaft herausgegeben (Amsterdam 1937), eine solche in Afrikaans (Kapholländisch) von D. G. Du Toit u. a. wurde von der Britischen Bibelgesellschaft übernommen (Kapstadt 1943).

Literatur (neuere). H. van Druten, Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling (3 Bde., Rotterdam 1895—1905); C. C. De Bruin, Middelnederlandsche Vertalingen van het NT (Groningen 1935); ders., De Statenbijbel en Zijn Voorgangers (Leiden 1937); J. J. Kijne-F. Visser, De Nieuwe Vertaling van het Nederlandsche Bijbelgenootschap (Amsterdam 1952). *J. van Dodewaard*

5. Französisch

Unter den Übss. in romanische Sprachen stehen die französischen an Zahl allen anderen voran. Die Geschichte der französischen Bibel beginnt mit einem normannischen Psalter (Anfang 12. Jh.), dessen Text oft abgeschrieben wurde. Ein halbes Jahrhundert jünger ist eine Übs. der Apokalypse im gleichen Dialekt. Um 1200 entstand eine stark glossierte gereimte Übs. der vier Königsbücher. Im 12. Jh. begegnen wir auch den ersten Spuren von provençalischen Übss. (s. u.). Ein zweiter normannischer Psalter wurde aus dem Psalterium Hebraicum des Hieronymus geschaffen. Die erste vollständige französische Übs. der Bibel entstand erst unter König Ludwig d. Hl. (nach 1226), eine Arbeit verschiedener Hände von ungleichem Wert mit vielen Glossen. Um 1200 entstand ferner die „Bible Historiale", eine Paraphrase der Historia scholastica des Petrus Comestor von Guyard des Moulins, zu der man bald den fast vollständigen Text der vorgenannten Bibelübs. fügte und die in einer Revision durch J. M. Rely 1478/96 zum ersten Mal und seitdem bis 1545 mehrmals gedruckt wurde. Eine im 14. Jh. (vor 1361) entstandene anglo-normannische Übs. ist nur deshalb hier zu nennen, weil sie die Grundlage bildete für die sog. Bibel des Königs Johann (1350—64). Es folgt die unvollständige, von Raoul des Presles geschaffene Bibel Karls V., deren Grundlage die Bibel des 13. Jh. war. Die erste gedruckte Bibel (Lyon 1477 oder 1478) gibt den Text der Übs. des 13. Jh. wieder. Bedeutender ist die um 1487 gedruckte französische Bibel, eine von J. M. Rely geschaffene Textrevision. Das 16.—18. Jh. bilden die klassische Zeit der französischen Bibelübersetzung. An ihrem Anfang steht das einflußreiche Werk von Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis). Das NT wurde 1523 durch den Pariser Buchhändler Simon de Colines anonym herausgegeben, die vollständige Bibel Antwerpen 1530. Das NT ist eine im ganzen neue Übs. der Vulgata, das AT eine Revision der Arbeit von Rely nach der Vulgata. Das Werk wurde hauptsächlich wegen seiner Glossen 1546 indiziert, erfuhr aber unter deren Weglassung 1550 eine leichte Über-

arbeitung durch Löwener Theologen, die amtlich gebilligt, mehrmals revidiert und wenigstens 200mal (ab 1600) nachgedruckt wurde. Es folgt (1566) die Übs. von R. Benoist, die, weil auf der calvinistischen Genfer Bibel (s. u.) beruhend, durch die Sorbonne zensuriert und später auch vom Papst verurteilt wurde.

Sehr zahlreich sind die katholischen Übss. aus dem 17. u. 18. Jh. (vgl. Dictionnaire de la Bible II 2366—70), von denen die des Pariser Parlamentsadvokaten J. Corbin (Paris 1643 u. 1661 nach der Vulgata), das NT von Mons und die „Bible de Sacy" besondere Bedeutung erlangten. Die beiden letzteren gingen aus dem jansenistischen Kreis von Port Royal hervor. Die eine ist das Werk von A. und Isaak Le Maistre (genannt Sacy). Der Text wurde nach der Vulgata unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes hergestellt und sollte genauer, klarer und stilistisch besser sein als alle früheren Ausgaben. Das Werk erschien 1667 in Mons und hatte einen gewaltigen Erfolg, wurde aber noch im gleichen Jahr vom Pariser Erzbischof und dann von den Päpsten Clemens IX. und Innozenz IX. 1668 und 1679 wegen des beigefügten Kommentars verurteilt, erschien jedoch trotzdem weiterhin (25. Aufl. 1776). Isaac Le Maistre begann auch das AT, wieder nach der Vulgata, zu übersetzen, erlangte aber dafür zunächst, bis er Anmerkungen beifügte, keine Druckerlaubnis. So kam es, daß seine Arbeit erst nach seinem Tod erschien. Das NT der neuen Ausgabe ist ein korrigierter Abdruck der Bibel von Mons. Die Übs. achtet weniger auf Genauigkeit als auf Klarheit und ist stilistisch ein Meisterwerk. Die 1. Aufl. erschien in 30 Bänden (Paris 1672—95) und hatte noch größeren Erfolg als das NT von Mons. Sie wurde mit oder ohne Anmerkungen oft nachgedruckt und revidiert. Ihr von A. Calmet u. a. verbesserter Text erschien als „Bible de Vence" (1748—50; ⁵Paris 1827—33, 27 Bde., besorgt v. D. P. Drach). Zuletzt hat noch L. C. Fillion sie seinem Kommentar zur Bibel u. seiner Erklärung der Evv zugrunde gelegt.

Inzwischen hatten auch die Protestanten mehrere Bibelübss. herausgegeben. Deren erste ist die von P. R. Olivetanus, einem Vetter Calvins, nach ihrem Erscheinungsort auch „Bible de Serrières" (bei Neuchâtel) genannt (1535). Die eigentliche Leistung von Olivetanus war die Übs. des AT nach dem hebräischen Text. Das NT wurde praktisch aus der Übs. von Lefèvre übernommen, die sog. Apokryphen aus der Antwerpener Ausgabe von 1530. Diese Übs. wurde bis ins 18. Jh. immer wieder nachgedruckt und mehrmals überarbeitet. Die wichtigsten Revisionen sind die Genfer Bibel 1588, die von S. und H. Desmarets 1668, von D. Martin (NT 1696, ganze Bibel 1707), eine weitere von P. Roques (1736) und namentlich die von J. F. Ostervald (1724 und 1744). Seit Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) mußten diese Ausgaben im Ausland gedruckt werden. Eine weitere Genfer Revision, die große Verbreitung fand, erschien 1802—05, eine andere (1822) wurde durch die Bibelgesellschaften von Lausanne und Neuchâtel besorgt. Daneben war der von Calvin und Th. Beza scharf kritisierten Übs. von S. Castellio (Genf 1545) kein größerer Erfolg beschieden.

Aus dem 18. Jh. sind von katholischen Übss. erwähnenswert das anonym erschienene NT von Richard Simon (Trévous 1702), das des Mauriners J. Martianay (Paris 1712 u. ö.), von protestantischen das von J. Leclerc (Amsterdam 1703) und das von J. Beausobre und J. Lenfant (Amsterdam 1718), eine mit voller Beherrschung der griechischen Sprache geschaffene Leistung.

Von den sehr zahlreichen Übss. aus dem 19. Jh. (vgl. Dictionnaire de le Bible II, 2070f) sind auf katholischer Seite hervorzuheben die der ganzen Bibel nach der Vulgata von J. B. Glaire (Paris 1871, 1874 u. ö., sehr wörtlich und schwerfällig, auch in die „Bible polyglotte" von F. Vigouroux [Paris 1898ff] übernommen) und die viel erfolgreichere nach dem Urtext von Ch. Crampon (NT 1885, AT nach seinem Tod von anderen vollendet, Tournai 1894—1904, Handausgabe 1904, 1923), von protestantischen Übss. die wenig geglückte der ganzen Bibel

mit Kommentar von E. Reuss (16 Bde., Paris 1874—81), die des NT von E. Arnaud (1858), A. Rilliet (1859), H. Oltramare (1872), E. Stapfer (1889) und A. Decoppet (1903), sowie die Übs. des AT von L. Segond (2 Bde., 1874, dazu NT 1880). Von der protestantischen französischen Bibelgesellschaft wurden 1880 die Übs. des AT von Segond und die des NT von Oltramare zu einer Gesamtbibel vereinigt. Zur Schaffung eines offiziellen protestantischen Bibeltextes ist es aber bis jetzt nicht gekommen. Seither sind zu den genannten noch weitere z. T. bedeutende Leistungen gekommen, so die von der reformierten Synode 1884 beschlossene, 1910 abgeschlossene Neubearbeitung der Übs. Ostervalds, die als „Version Synodale" seitdem wiederholt aufgelegt wurde, die Übs. des AT von A. Lods (Paris 1916—18), die von der französischen Bibelgesellschaft geschaffene „Bible du Centenaire" (4 Bde., Paris 1916—46, „der frz. Kautzsch", darin das NT von M. Goguel und J. Monnier, 1929), eine weitere Übs. der ganzen Bibel von A. Champon ([2]Paris 1923) und neuestens eine solche des NT von E. Ledrain. Eine meisterhafte Leistung ist die unter der Leitung von E. Dhorme bearbeitete „Bible de la Pleiade" 2 Bde., Paris 1956—59. Auch A. Loisy hat eine Übs. des NT geschaffen (Paris 1922). Von jüdischen Übss. des AT sind zu nennen die von B. v. Cahen (1830—39) und die unter der Leitung von Z. Kahn geschaffene Bibel des französischen Rabbinats (Paris 1899—1906, [2]1926—30, Neudruck in 2 Bd. 1952). Auf katholischer Seite sind in den letzten Jahrzehnten mehrere sehr beachtenswerte Übss. geschaffen worden: das NT nach dem griechischen Urtext von dem Belgier B. Botte OSB (Turnhout 1944), die „Bible de Maredsous" (NT Brüssel 1948, ganze Bibel 1949 u. ö.), die Bibel der französischen katholischen Bibelbewegung (auch Bibel des Card. Liénart oder Bibel von Lille genannt, Paris 1951, [2]1955), deren Text zuerst der Sainte Bible von L. Pirot und C. Clamer (12 Bde., Paris 1835—47) entnommen, in der 2. Auflage aber beim NT durch die vorzügliche Übs. von E. Osty (Paris 1949) ersetzt wurde. Die Bibel von Crampon wurde beim AT von J. Bonsirven SJ revidiert, beim NT durch eine neue Übs. von A. Tricot ersetzt (Paris-Tournai 1952). Als wichtigste Leistung ist aber die Bible de Jérusalem zu nennen: „La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem" mit vielen Mitarbeitern, Übs. mit Anmerkungen, zuerst in 43 kleinen Bänden erschienen (Paris 1948—52), dann in verkürzter Ausgabe in einem Band (1956). Eine für Canada bestimmte Übs. des NT wurde von der Association Catholique des Études Biblique au Canada geschaffen (Montreal 1952).

Literatur. E. Mangenot: Dictionnaire de la Bible II 2346—2373; D. Lortsch, Histoire de la Bible en France (Paris 1915). Das klassische Werk über die französischen Bibelübss. des Mittelalters ist nach wie vor S. Berger, La Bible française au Moyen Age (Paris 1884). *E. Beaucamp u. J. Schmid*

6. Provençalisch.

Erst E. Reuss (Revue de Théologie de Strasbourg 5 [1852] 321—49; 6 [1853] 65—96) hat erkannt, daß bei den handschriftlich überlieferten Texten, welche auch von den in den Alpentälern von Piemont lebenden Waldensern gebraucht wurden, unterschieden werden muß zwischen provençalischen und waldensischen Bibeln. Die älteste provençalische Bibel aus dem 13. Jh. (Jo 13, 1—17, 26) ist in einer Hs desselben Jh. erhalten (Brit. Mus. Harl. 2928). Eine Übs. aus dem gleichen Jh. (Handschrift in Lyon, ed. L. Clédat, Paris 1888), enthält, obwohl katholischen Ursprungs, die offizielle Bibel der Katharer und Albigenser. Diese Übs. ist sehr einflußreich geworden. Katalanische, waldensische, eine toskanische und selbst eine deutsche Übs. (erhalten in Hss von Tepl und Freiberg und in mehreren Druckausgaben) sind von ihr abhängig. Eine spätere Form dieses Textes ist die in einer Hs des 14. Jh. von Peiresc erhaltene sehr freie Übs. Daneben ist das ebenfalls aus dem 14. Jh. stammende „Buch der Genesis" erhalten, ein Auszug aus Bibel und Apokryphen, der auch ins

Katalanische übersetzt wurde. Die historischen Bücher des AT wurden im 15. Jh. aus der französischen Historienbibel übersetzt. Die waldensische, aber dem Ursprung nach katholische Übs., die in vielen Hss erhalten ist, umfaßt das NT und vom AT die Weisheitsbücher. In neuerer Zeit wurden ins Provençalische übersetzt: Jo (Toulouse 1820), Mk (London 1888), die Evv durch X. de Fourvières (Avignon 1903), die Genesis von dem Dichter F. Mistral (Paris 1910). Die neuesten und besten Übss. stammen von J. Cubaynes (Evv, Toulouse 1933, Tob 1942, NT 1956).

Literatur. S. Berger, Les Bibles provençales et vaudoises (Romania 18 [1889] 353—429); P. Meyer, Recherches linguistiques sur l'origine des versions provençales du NT (ebd. 18 [1889] 433—438); S. Berger, Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes (ebd. 19 [1890] 505—561); Dictionnaire de la Bible V 773—777; J. Aleksandravicius, Étude linguistique sur les traductions en ancien provençal des textes évangéliques (Diss. Masch. Grénoble 1944).

J. Salvat

7. Spanisch

Bis zum 12. Jh. war in Spanien Latein die einzige Literatursprache. Erst in dessen 2. Hälfte, unter der Herrschaft Alfons' X. von Kastilien, begann man die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen. Das Vorhandensein wenigstens einer Teilübs. wird durch das Dekret des Königs Jakob von Aragón (1223) vorausgesetzt, das den Besitz einer Bibel in der Volkssprache verbot. Die älteste spanische Übs., von der wir sicher Kunde haben, ist der aus dem Hebräischen übersetzte Psalter von Hermann el Alemán, Bischof von Astorga († 1272). Dem gleichen Jh. gehört die handschriftlich im Escorial erhaltene Biblia Prealfonsina an. Die Biblia Afonsina bildet einen Bestandteil der Grande e General Historia des gelehrten Königs Alfons X. (hsl. im Escorial). Die Biblia Postalfonsina umfaßt vier Übss., die alle offenbar von Juden nach dem hebräischen Text des AT geschaffen wurden: a) die älteste für Juden geschaffene kastilische Übs. des AT, b) eine für Christen bestimmte Gestalt der nämlichen Bibel (Escorial); sie bildet die Grundlage der berühmten Bibel von Ferrara; c) eine ebenfalls im Escorial liegende jüdisch-christliche Übs. des 14. Jh.; d) eine fragmentarisch im Escorial liegende jüdische Übs. aus dem 15 Jh. Verloren ist die um 1450 von dem jüdischen Konvertiten Martin de Lucena el Macabeo im Auftrag des Marquis de Santillana geschaffene Übs. der Evv und Paulusbriefe. Besondere Berühmtheit erlangte die zwischen 1422 und 1433 im Auftrag des Großmeisters des Ordens von Calatrava, Luis de Guzman, von Rabbi Moses Arragel de Guadalajara geschaffene Übs. des AT, nach ihren gegenwärtigen Besitzer Biblia de la Casa de Alba genannt (Facs.-Ausgabe Madrid 1920—22). Ferner sind zu nennen die durch den Großinquisitor Philipps II., Quiroga, aus der Vulgata hergestellte Übs. des AT (Escorial) und eine angeblich im Auftrag des Königs Alfons V. von Aragón geschaffene Übs. des AT (Escorial). Eine kritische Ausgabe aller dieser mittelalterlichen Übss. wird vom Consejo Superior de Investigaciones Científicas unter der Leitung von J. Llamas OSA vorbereitet (10 Bde.: Biblias medievales romanceades). Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß während des Mittelalters in Spanien das Lesen der Bibel in der Volkssprache sehr gefördert wurde und daß besonders jüdische Gelehrte die Übss. schufen. Gegen Ende des 15. Jh. erschienen auch die ersten Druckausgaben, die erste uns bekannte allerdings durch aus Spanien vertriebene Juden (Pentateuch, Venedig 1494), um die gleiche Zeit in Toledo ein Psalter.

Diese Übersetzungsarbeit fand ein plötzliches Ende, als das Konzil von Trient, um dem Protestantismus und seinem Bemühen um die Verbreitung der Bibel entgegenzutreten, den Gebrauch von Bibeln in der Volkssprache zwar nicht absolut verbot, aber doch sehr einschränkenden Bedingungen unterwarf. Die spanische Inquisition hatte über die Bestimmungen des Konzils hinausgehend schon in der Regel 5 ihres Dekrets 1534 die Verbreitung der Bibel in der Volks-

sprache überhaupt verboten; dieses Verbot wurde von ihr vom 16. bis 18. Jh. mit aller Strenge durchgeführt. So konnte es geschehen, daß in der Epoche, die als das goldene Zeitalter der spanischen Theologie und Exegese gilt, die Übs. der Bibel in spanischer Sprache ganz darniederlag. Nur wenige Übss. einzelner Bücher der Bibel aus diesen drei Jh. sind bekannt, von denen der größere Teil ungedruckt blieb, während andere im Ausland erschienen, aber dann z. T. dem Index der Inquisition verfielen oder wie die Übs. des Hohenlieds und des Buches Job von Luis de León und die der Psalmen und Cantica des Breviers von Ludwig von Granada auf die Drucklegung warten mußten, bis die Inquisition die Strenge ihres Verbots milderte. Nur einige wenige dieser Werke entgingen diesem Schicksal (vgl. Dictionnaire de la Bible II 1956—1958). Während dieser Zeit entfalteten die 1492 aus Spanien vertriebenen Juden und die Protestanten eine eifrige Tätigkeit in der Übs. der Bibel. Ihre Werke gelangten allerdings nicht nach Spanien. Isaac Abravanel († 1508 in Venedig) übersetzte große Teile des AT, ebenso sein Zeitgenosse Isaac Haraman ben Moseh, dessen Arbeiten aber ungedruckt blieben. 1553 erschien die berühmteste und meistgedruckte jüdische Bibel, die von den zwei portugiesischen Juden Duarte Pinel und H. de Varga, genannt „Abraham Usque", geschaffene „Ferrarabibel" (von 1611—1762 oft, meist in Amsterdam nachgedruckt), von der alle folgenden jüdischen Übss. abhängig sind (Dictionnaire de la Bible II 1959f). Die erste protestantische Übs., der Psalter nach dem hebräischen Text von Juan Valdez († 1541) wurde erst 1880 von E. Boehmer gedruckt, seine Übss. des Röm und 1 Kor dagegen erschienen bald nach seinem Tod (1556—57) in Wien bzw. Genf. Die erste protestantische Übersetzung des ganzen NT stammt von F. de Enzinas (Antwerpen 1543 u. ö.). Um die gleiche Zeit übersetzte der nach Genf geflohene Juan Pérez de Pineda das NT aus dem Griechischen und die Psalmen aus dem hebräischen Text (Venedig, tatsächlich Genf 1556f). Eine 1563 in Paris anonym erschienene Übs. des NT wurde von der Sorbonne verurteilt. Fast gleichzeitig erschien die „Biblia del Oso" („Bärenbibel" nach dem Titelblatt) von Casiodoro de Reina, die erste vollständige spanische Bibelübs. (Basel 1567—69), die als sprachliche Leistung erst von der Übs. von Torres y Amat wieder erreicht wurde. Die Bibel von Cipriano de Valera (Amsterdam 1602) hat praktisch nur ihren Text übernommen.

Durch ein Breve Benedikts XIV. (1757) wurde eine bedeutende Milderung der Bestimmungen des Konzils von Trient über das Lesen der Bibel in der Volkssprache geschaffen, und damit beginnt für die spanische Bibelübs. eine neue Epoche. Kurz vor und nach 1800 erschienen zwei katholische Übss. der ganzen Bibel, die beide einen gewaltigen Erfolg hatten, als erste die nach der Vulgata hergestellte von P. Philipp Scio de San Miguel, dem späteren Bischof von Segovia (10 Bde., Valencia 1791—93 u. ö.), sodann die nach dem Urtext hergestellte, die Felix Torres y Amat, der spätere Bischof von Astorga, unter seinem Namen herausgab (8 Bde., 1823—25), die beliebteste aller katholischen Übss. Neben diesen beiden haben andere Übss. von Teilen der Bibel keine Bedeutung erlangt (Dictionnaire de la Bible II, 1963f). Auf protestantischer Seite erschien während dieser Zeit keine neue Übs. mehr. Die von der Britischen Bibelgesellschaft seit 1833 verbreiteten Ausgaben sind nur Nachdrucke oder Revisionen der Übss. von Casiodoro de Reina oder Cipr. de Valera oder auch solche der katholischen Übss. von Scio de San Miguel oder Torres y Amat. Der Text de Valeras wurde 1909 von B. Cabrera und C. Tornos durchgesehen und wird gegenwärtig überarbeitet. 1916 erschien eine spanisch-amerikanische Übs. nach dem griechischen Text von Nestle und der englischen Revised Version, die sich jedoch, ebenso wie eine frühere von F. Pratt (1893), in Lateinamerika nicht durchsetzte. Dagegen haben die spanischen Katholiken in neuester Zeit eine sehr fruchtbare Übs.-Tätigkeit entfaltet. Übss. der Psalmen nach dem Urtext schufen J. Alvarez

Luna (Valladolid 1913f), P. Galdos (Rom 1933), S. de Páramo (Santander 1952), E. Nácar Fuster (Madrid 1944) und R. M. de Manresa (2 Bde., Barcelona 1935). Eine Revision der Übs. von Torres y Amat schuf J. J. Réboli SJ (B. Aires 1941). J. J. de la Torre SJ übersetzte das NT nach dem griechischen Text von F. Brandscheid (Freiburg 1909, ³1939). Eine andere Übs. des NT nach dem Urtext schuf D. Garcia Hughes (Madrid 1946). Das neue lateinische Psalterium wurde übersetzt von Sánchez Ruiz (Madrid 1946, ²1948), P. Prado (ebd. 1947) u. I. Gomà-Civit.-B. Termes Ros (Barcelona 1949). Ferner erschienen zwei neue Übss. der ganzen Bibel nach dem Urtext, die eine v. E. Nácar Fuster und A. Colunga OP (Madrid 1944, ⁵1953), die andere von F. Cantera u. J. Bover SJ (ebd. 1947, ²1951), dazu eine solche der Evv von S. de Páramo (Santander 1952) und die der spanischen katholischen Bibelgesellschaft von A. Herranz (Segovia 1952). J. Bover legte außerdem eine Übs. der Paulusbriefe mit Kommentar (Barcelona 1941, ²1950) und des Mt (ebd. 1946) vor. In Chile hat G. Jünermann eine sehr genaue Übs. der ganzen Bibel nach dem griechischen Text geschaffen (NT Concepción 1928; das AT nach der LXX blieb ungedruckt). Für Argentinien schuf J. Réboli SJ eine Revision des Textes von Torres y Amat (Buenos Aires 1944), ebenso der deutsche Emigrant J. Straubinger (5 Bde., ebd. 1943—48), der dann auch eine eigene Übs. nach dem Urtext vorlegte (NT ebd. 1948, AT in 3 Bd. 1951). Die protestantischen Bibelgesellschaften verbreiteten dort zunächst ebenfalls den Text von Torres y Amat, neuestens eine neue Übs. (NT 1948, AT 1951). Auf jüdischer Seite wurde die Ferrarabibel von Abr. Usque (hebr.-span.) von M. H. Leteris u. a. neu revidiert (4 Bd., Buenos Aires 1945f).

Literatur. F. Pérez, La Biblia en España: Verbum Dei (Barcelona 1956) 83—97; M. Menéndez Pelayo, Biblioteca de traductores Españoles I—IV (Santander 1952f); J. Peeters Fontaine, Bibliographie des impressions Espagnoles aux Pays Bas (Löwen 1933); A. Palau Dulcet, Manual del Librero Hispanoamericano II² (Barcelona 1949) 211—224; S. Berger, Les bibles castillanes (Romania 28 [1899] 306—408; 508—42); J. Llamas, Biblia de siglo XIV. traducida del hebreo (Estudios Bíblicos 2 [1943] 319—99; 3 [1944] 97—158; 261—304; 399—458; 591—646; 4 [1945] 98—106; 213—301; 329—49); ders., La antigua Biblia castellana de los judíos españoles (Sefarad 4 [Madrid 1944] 219—44); ders., Nueva Biblia medieval judía y inédita en romance castellano Esc J-II-19 (ebd. 9 [1949] 53—74); ders., Antigua Biblia medieval romanceada (ebd. 11 [1951] 289—304); ders., La versión bíblica castellana mas antigua, primera sobre el texto original (Ciudad de Dios 159 [1947] 547—98; 160 [1948] 127—56); ders., Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano (Biblia sefardi) (ebd. 161 [1949] 53—74; 162 [1950] 123—70; 555—82; 165 [1953] 305—12); ders., Antigua Biblia judía medieval romanceada (ebd. 166 [1954] 386—99); Llamas hat in der Collección Bibl. mediev. romanc. hrsg.: Versión del AT en el siglo XIV sobre los textos hebreo y latino Esc I j 4 (2 Bde., Madrid 1949—55; derselbe Codex wurde auch hrsg. von O. H. Hauptmann: Escorial Bible I j 4. Vol. I. The Pentateuch, Philadelphia 1933); M. Berenblut, Some trends in mediaeval Judaeo-Romance translation of the Bible (Romance Philology 3 [1950] 258—61); Z. Ameisenowa, Eine spanisch-jüdische Bilderbibel um 1400 (Monatschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 81 [1937] 193—209). Über die Ferrarabibel vgl. S. Rypius (The Library 10, Oxford 1955, 244—69) und B Stockwell-J. M. Lopez (Cuadernos Teol. 7, Buenos Aires 1953, 82—95); J. Enciso, Prohibiciones españoles de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino (Estudios Bíblicos 3 [1944] 465—560); P. M. Tablante Garrido, La Biblia del Oso en la versión de P. Scio de San Miguel (Biblioteca 3, Mérida, Venezuela 1955, 46—53); J. H. Twentyman, Proposed revisions of the Bible in Spanish (The Bible Translater 2 [1951] 8ff); Dictionnaire de la Bible II, 1952—65.

B. Girbau u. J. Schmid

8. Katalanisch.

Die katalanischen Bibeln müssen im 13. Jahrhundert ziemlich zahlreich gewesen sein, da der König Jakob II. von Aragón sie 1234 sammeln und vernichten ließ. Umgekehrt ließ König Alfons II. 1287 die Bibel aus dem Französischen ins Katalanische übersetzen. Davon sind wahrscheinlich nur die Psalmen und das NT in zwei Hss der Französischen Nationalbibliothek erhalten. Diese Übss. waren teils aus dem Französischen, teils aus der Vulgata, teils aus dem Provençalischen, seitdem sich diese Sprache von der katalanischen differenziert hatte, hergestellt. Der erste große bekannte Bibelübersetzer war Romeu Sabruguera OP, der Anfang des 14. Jh. das NT aus dem Französischen übersetzte. Sein Text wurde von J. Barrel und Bonifatiu Ferrer überarbeitet und ist vielleicht die berühmte Biblia Rimada mit 12.000 Versen in der Columbina in Sevilla. Die wichtigste Übs. aus dem 15. Jh., von B. Ferrer († 1419), wurde erst 1478 in Valencia gedruckt, aber wenige Jahre später von der Inquisition vernichtet. Von ihr sind wiederum zwei andere Übss. abhängig, darunter die Psalmen-Übs. der Bibliothek Mazarin. Eine andere Psalmen-Übs. nach dem Urtext von J. Roiç de Corell wurde 1490 in Venedig gedruckt. Seitdem erschienen bis ins 19. Jh. keine weiteren Übss. mehr, bis der Protestant J. M. Prat Colon i Solà eine neue nach der Vulgata schuf (London 1832 u. ö., Barcelona 1838, Madrid 1888). Das 20. Jh. brachte zunächst Übss. von Genesis, Hohemlied und Exodus von F. Clascar (1915, 1918, 1923) nach dem Urtext und eine solche von Evv und Apg von M. Surra Esturi (Barcelona 1924) hervor, deren Erfolg so groß war, daß der Foment de Pietat catalana die Schaffung einer vollständigen Übs. beschloß, von deren 8 geplanten Bänden bisher 3, darin das NT in 2 Bänden, erschienen (1929ff). Eine Übs. der ganzen Bibel mit ausführlichem wissenschaftlichem Kommentar in 22 Bänden wird von der Abtei Montserrat unter der Leitung von B. Ubach geschaffen (bisher 19 Bde., 1928ff). Dazu kommt die von der Fundació Bíblica catalana hrsg. Übs. der ganzen Bibel (15 Bde., 1928—48). Diese Stiftung hat auch die Evv-Synopse von M. J. Lagrange mit katalanischer Übs. von M. Llovera und L. Carreras herausgegeben (Barcelona 1927).

Literatur. J. Rubió, Traducciones de la Biblia (en catalán): Historia de las Literaturas hispánicas III (Barcelona 1953, 834ff); S. Berger, Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes (Romania 19 [1890] 505—61); J. Gudiol I Cunill, Una antigua traducció catalana dels quatre evangelis (Vich 1910, mit für die Geschichte der mittelalterlichen katalanischen Bibelübs. wichtiger Einleitung); L. Tramoyeres, La Biblia valenciana de Bonifaci Ferrer (Rev. de archéol. y Museos 21 [1909] 234—48), Dictionnaire de la Bible II 345f.

B. Girbau u. J. Salvat

9. Baskisch

Hier mag sogleich auch die baskische Übs. genannt werden. Eine vollständige Geschichte dieser Übs. müßte auch die Privatarchive, besonders die der Klöster, berücksichtigen. Die erste Druckausgabe des AT von Joh. de Leizarraga erschien in La Rochelle 1571. Ferner sind zu nennen Jo-Ev von Urruthy (Bayonne 1874), Lk von Oteiza (Madrid 1884), Genesis von P. d'Urte (Oxford 1884). Ein NT im laburdinischen Dialekt erschien in Bayonne 1826, ein solches im navarresischen Dialekt wurde durch Etchenique, im suletinischen Dialekt von Inchauspe, ein niedernavarresisches von Salaberry geschaffen. Für die von Prinz Luis Luciano Bonaparte hrsg. Übs. nach der Vulgata und der spanischen Übs. von Scio übertrug Uriarte OFM die Evv (1857). Die erste Übs. der ganzen Bibel aus dem Urtext schuf erst Raimundo de Olabide SJ (NT Bilbao 1931). Das 1942, kurz vor seinem Tode vollendete AT wird im Rahmen einer vollständigen Bibel von F. Echeverria SJ für den Druck vorbereitet. Nach seinem

Text hat Joaquín de Zaitegi den ersten Kommentar zu einem biblischen Buch (Apg) in baskischer Sprache verfaßt (Zarauz 1955). *F. Echeverria SJ.*

10. Portugiesisch

Die Geschichte der portugiesischen Bibel zerfällt in 3 Perioden, die der ersten Versuche, jene der Unterdrückung und die einer neuen Aktivität. Die älteste bekannte Übs. stammt von Mönchen des Klosters Alcobaça. Erhalten sind davon in einer Hs dieses Klosters von 1320 die Apg und ein Auszug aus der Geschichte des AT. Eine andere Übs. wurde von verschiedenen Händen unter Kg. Johann I. (1385—1423) geschaffen. Nach einer französischen Vorlage übersetzte Philippa de Lancastro, eine Enkelin Jakobs I. († 1497), die Evv des Kirchenjahres. Einem Frater Bernh. v. Alcabaça wird eine Übs. des lateinischen Lebens Jesu von Ludolf von Sachsen zugeschrieben (gedruckt Lissabon 1495). In den folgenden Jahrhunderten bis gegen Ende des 18. hört infolge der Bestimmungen des Konzils von Trient und der entsprechenden Bulle Pius' IV. (1564) ebenso wie in Spanien die Arbeit an der Übs. der Bibel fast ganz auf. Um so eifriger bemühten sich die Protestanten um deren Verbreitung, zunächst allerdings bei den in Indonesien lebenden Portugiesen. Für sie schuf der zum Protestantismus übergetretene Missionar Joao de Ferreira d'Almeida seine Übs. (NT zuerst Amsterdam 1681, ²Batavia 1693 u. ö.); das unvollendet hinterlassene AT wurde von anderen vollendet (ohne die sog. Apokryphen), 1753 abgeschlossen. Diese Übs. ist von der Britischen Bibelgesellschaft bis heute oft nachgedruckt worden (zuletzt für Brasilien NT 1910, ganze Bibel 1917, neue Revision 1926, durchgreifend überarbeitet NT 1951, AT in Vorbereitung). 1862 erließ der Erzbischof von Bahia, Manuel Joaquín de Silveria, eine gegen sie gerichteten Hirtenbrief. Um die Mitte des 18. Jh. begann auch für die portugiesische Bibelübs. eine neue Epoche. Um vom Gebrauch der protestantischen Übss. abzulenken, wurden neue Übss. erlaubt, wenn sie dem Breve Benedikts XIV. entsprachen. Die Wirkung dieser mildernden Bestimmung war das gleichzeitige Erscheinen von zwei katholischen Übss. Die erste, die *die* katholische portugiesische Übs. werden sollte, wurde von Antonio Pereira de Figeiredo nach der Vulgata geschaffen (23 Bde., NT Lissabon 1778, Psalmen 1782, der Rest des AT 1783—1790). Sie wird bis heute, namentlich das NT, immer wieder herausgegeben, ihr Text ohne die Anmerkungen und die sog. Apokryphen seit 1821 auch von der Britischen Bibelgesellschaft verbreitet; philologisch und literarisch der von d'Almeida weit überlegen, Anmerkungen z. T. von geringem Wert, 1902—04 mit neuen Anmerkungen nach neueren Kommentaren versehen. Eine zweite von Francisco de Jésus Maria Sarmento geschaffene sehr freie Übs. (NT Lissabon 1777—78, AT 1778—85, Porto 1864—1869) hatte geringeren Erfolg. Seither sind dazu folgende weitere Übss. der ganzen Bibel oder von Teilen gekommen: das NT mit Beigabe des lateinischen Textes von Fr. Joaquín de Nostra Senhora de Nazareth, Bischof von Coimbra (3 Bde., Maranhao 1845—47, ohne lateinischen Text 1875, neubearbeitet von F. C. Ballester, 2 Bde., Lissabon 1916f). Ein 1879 in Rio de Janeiro erschienenes NT war nur eine Revision des Textes von d'Almeida. Eine neue Bibelübs. wurde auf dem ersten brasilianischen Katholikenkongreß in Bahia 1909 beschlossen und den Franziskanern übertragen (NT besorgt von J. B. Pereira, 3 Bde., Bahia 1909—12; letzte Aufl. Petrópolis 1939). Eine *protestantische* Übs. der Evv gab 1903 Duarte Leopoldo Silva heraus. Große Verbreitung fand die katholische Übs. nach der Vulgata mit Kommentar von Metos Soares (4 Bde., Porto 1927—33, I² 1933). Eine portugiesische Evv-Synopse schuf A. Brito Cardoso (Coimbra 1952), Übss. des NT nach dem Urtext H. Rhoden (Petrópolis 1934), Conego José Falcao (Lissabon 1956), J. J. Pedreira de Castro (Petrópolis 1939, ⁴1950) und M. Hoepers (ebd. 1956), eine solche der vier Evv C. de Villapadierna (Lissabon o. J. [1957]), eine solche der Apg

Gabriel de Castro Daire (Beja 1956), eine Übs. der Psalmen E. Vogt SJ (Sao Paolo 1951). Eine Übs. der ganzen Bibel nach dem Urtext, die 1960 abgeschlossen sein sollte, bereitet die katholische brasilianische Liga de Estudios Biblicos unter der Leitung von H. Correia Laurini vor (seit 1955 10 Hefte). Eine für Brasilien bestimmte Revision der Bibel d'Almeidas nach der amerik. Standard Version von 1901 wurde von protestantischen Missionaren geschaffen (NT 1910, ganze Bibel 1914, verbessert 1926). Sie vermochte aber doch die Übss. d'Almeidas nicht zu verdrängen. Eine andere Revision der letzteren nach dem Text von Nestle wurde von baptistischen Missionaren geschaffen (Rio 1949), eine autorisierte Revision des gleichen Textes veröffentlichte die brasilianische protestantische Bibelgesellschaft (NT 1951, AT sollte 1955 erscheinen).

Literatur. S. Berger, Note sur les Bibles Portugaises (Romania 28, 1899, 543—56. 558); Dictionnaire de la Bible V 559—569. *J. Schmid*

11. Italienisch

Übss. von Teilen der Bibel in der Vulgärsprache, also italienisch, meistens von unbekannten Verfassern, sind seit dem 13. Jh. nachgewiesen. Die ersten gedruckten Vollbibeln erschienen in Venedig 1471, genannt nach dem Monat ihres Erscheinens „Bibbia di Agosto" bzw. „Bibbia di Octobre", die erstere das Werk des Camaldulensermönchs Nicolo Malermi, kein neues Werk, sondern eine Revision der schon vorhandenen Übss. nach der Vulgata. Diese Ausgabe erlebte zahlreiche Auflagen. 1773 wurde sie von A. Guerra mit jansenistischer Tendenz bearbeitet. Die Oktoberbibel, die im AT auf die mittelalterlichen Übss. zurückgeht, im NT Malermi abdruckt, hatte nur geringen Erfolg und hat erst im vorigen Jh. die Aufmerksamkeit der Sprachforscher auf sich gezogen (von C. Negroni neu hrsg., 10 Bde., Bologna 1882—87). 1538 veröffentlichte Santi Marmocchio OP La Bibbia nuovamente tradotta della Hebraica verità in lingua Thoscana. In Wirklichkeit wurde das AT aus der lateinischen Interlinearversion des Santes Pagnino übersetzt, während das NT ein Abdruck der Übs. von Fra Zaccaria (Venedig 1536) war. Übss. von Teilen der Bibel, z. T. in Versen, sind von geringem oder keinem wissenschaftlichen Wert. Von 1568—1786 wurde auch in Italien infolge des Dekrets von Trient 1559, das für das Bibellesen in der Volkssprache eine besondere Erlaubnis verlangte, keine Bibel gedruckt. Während dieser langen Pause entfalteten die Protestanten eine eifrige Tätigkeit. Ihre Ausgaben erschienen fast alle im Ausland, 1551 das NT von Maximo Teofilo, 1530 in Venedig das NT aus dem griechischen Text von dem Humanisten Ant. Bruccioli, das 1532 zusammen mit dem AT (nach S. Pagnino) nochmals gedruckt wurde. Diese Übs. erlebte in Italien und im Ausland mehrere Auflagen (das NT zuletzt 1710), verfiel aber 1559 dem Index. Die Ausgabe der ganzen Bibel (Genf 1562) druckte das AT von Bruccioli, das NT von Teofilo ab. Den größten Erfolg unter den protestantischen Übss. hatte die der ganzen Bibel von dem in Genf geborenen Calvinisten Giov. Diodati (Genf 1607), die 1641 von Diodati selbst revidiert wurde und bis heute die offizielle protestantische Bibelübs. geblieben ist. Sie wurde auch von der Britischen Bibelgesellschaft übernommen und mehrmals leicht revidiert. Mehrere in Deutschland gedruckte Übss. blieben ohne Bedeutung und gelangten nicht nach Italien. In der zweiten Hälfte des 18. Jh. erschienen auch wieder katholische Übss., eine anonyme nach der Vulgata mit Anmerkungen aus der französischen Übs. von Le Maistre de Sacy (Venedig 1775—85) und eine inhaltlich und sprachlich wertvollere von Ant. Martini, Erzbischof von Florenz (1768—81), die in öfteren Revisionen bis heute die am weitesten verbreitete katholische italienische Übs. geblieben ist (letzte Aufl. Turin 1920). Die Übss. von Marco Sales (Turin 1911ff) u. E. Tintori (1931 u. ö.) sind Ableger von Martini. Von den neueren und neuesten Übss. sind die aus dem Urtext hergestellten von Gian Bern.

De Rossi (1808—23, Teile des AT), Greg. Ugdulena (Gen bis Kön 1859—62), Franc. Saverio Patrizi (100 Psalmen, 1875), Carlo M. Curci (NT und Psalmen, 1879) und Salv. Minocchi (Teile des AT und Evv, 1895ff) besonderer Erwähnung wert. Nach der Vulgata hergestellt sind die Übss. großer Teile des AT und NT von Gius. Ricciotti u. a. (1923ff) und E. Tintori (1948). Ferner sind zu nennen die Übss. der Evv und Paulusbriefe von Gianbattista Re SJ (1926 u. 1931), Abele Roatti (Paulus- und Kath. Briefe, 1931—33) und Primo Vannutelli (Evv, 1937). Zur Zeit werden drei aus den Urtexten übersetzte Bibeln herausgegeben, die erste, fast abgeschlossen, vom Päpstlichen Bibelinstitut unter der Leitung von A. Vaccari SJ mit zahlreichen Mitarbeitern („Bibbia di Firenze", 8 Bde., Florenz 1942ff). Sie zeichnet sich durch Treue und ein fließendes Italienisch aus. Mehr Wert auf die Textauslegung legt La Sacra Bibbia, hrsg. von G. Garofalo und G. Rinaldi (Turin 1948ff, bisher 20 Bde.; verkürzte Ausgaben in 3 Bänden angekündigt). Am besten sprachlich durchgefeilt ist die von der Libreria Ed. Fiorentina herausgegebene Übs., von der bisher die poetischen Bücher des AT von F. Nardoni übersetzt sind (1954). Eine neue protestantische Übs. der ganzen Bibel schuf Giov. Luzzi von der Waldenser Theologischen Fakultät in Rom (NT Rom 1911, ganze Bibel 1931). Er stand auch an der Spitze eines Komitees, das die Übs. von Diodati neu revidierte (NT 1916, ganze Bibel 1925). Von jüdischen Gelehrten ist seit dem 16. Jh. das AT ganz oder in Teilen übersetzt worden: David de Pomis (Pred, Venedig 1871), Chiskija di Rieti (Spr, ebd. 1821), Is. Sam. Reggio (Pent, Wien 1821, Is ebd. 1831), Lelio della Torre (Psalmen, Wien 1845), S. D. Luzzatti u. a. (La Sacra Bibbia volgarizzata, 4 Bde., Rovigo 1866—78), David Castelli (Pred, Pisa 1866; HL Florenz 1879), Gino Morpurgo (Pred, Padua 1894; Est 1898).

Literatur. C. Negroni, La Bibbia Volgare (Bologna 1882) V—LII; S. Minocchi (Dictionnaire de la Bible III 1012—38); I. Carini (bei F. Vigouroux-L. Bacuez, Manuale Biblico, trad. It. I [1894] 263—330); A. Vaccari (Civ. Catt. 74 I [1923] 343—51); ders., Enc. Ital. VI (1930) 899—903; G. Ricciotti, Enc. Catt. II 1556—63; A. Penna, La lettera di Dio (Brescia 1952) 244—48; V. Vinay, Il Nuovo Testamento della Repubblica Romana 1849 (Protestantismo II [1956] 5—24).

A. Penna

12. Rumänisch

Rumänisch war zunächst nur die Umgangssprache des Volkes, während in Literatur, Liturgie und Kirchenverwaltung sowie in den Kanzleien der Fürsten der Moldau und Walachei die slavische Sprache verwendet wurde, seit dem 16. Jh. verdrängte aber das Rumänische zunächst das Slavische in den Landpfarreien und dann auch das Griechische in den mit dem Griechentum verbundenen Klöstern, um endlich Mitte des 19. Jh. den vollen Sieg zu erringen. 1870 wurde auch die cyrillische Schrift durch die lateinische ersetzt. Die ältesten erhaltenen Bibelhss aus dem 16. Jh. sind Abschriften von Texten, über deren Entstehungszeit und -ort keine Klarheit herrscht. Die ältesten von ihnen verraten eine um 1460—80 entstandene slavische Vorlage. Im 16. und 17. Jh. entfalteten die in Siebenbürgen eingewanderten lutherischen Sachsen und die im gleichen Gebiet wohnenden calvinistischen Ungarn eine energische Tätigkeit, um die Rumänen für ihren Glauben zu gewinnen, und schufen zu diesem Zweck auch Bibelübss. in rumänischer Sprache. Der Drucker Coresi brachte sowohl lutherische als auch reformierte Ausgaben der Evv, des Apostolos und der Psalmen (1561 u. ö., slav.-rumän. 1577 u. ö.) heraus. Von einer von den Reformierten geplanten vollständigen rumänischen Bibel, Palia genannt, das AT nach dem hebräischen, griechischen und serbischen Text, in Wirklichkeit nach der ungarischen Übs. von C. Heltai, erschienen nur Gen und Ex (Orăştie 1582). Eine literarisch hochwertige Leistung war die vom Metropoliten von Alba

Julia, Simeon Stefan, 1648 herausgegebene Übs. des NT nach dem griechischen, lateinischen und slavischen Text, auf die 1651 die Psalmen folgten. 1697 erschien eine poetische Übs. der Psalmen von Joh. Viski auf grund der ungarischen Übs. von A. Molnár. Diese Übss. der Protestanten ließen die orthodoxe Kirche unberührt. In der Erkenntnis, daß die im Gottesdienst verwendete slavische Bibel dem Volk unverständlich war, übersetzte aber der Metropolit der Moldau Varlaam, als erster die liturgischen Evv-Perikopen aus dem Slavischen ins Rumänische (Jaşi 1641—43) und Udrişte Năsturel die gleichen Texte aus dem Russischen (1642, ²1644). Aber erst gegen Ende des 17. Jh. wurde auch in der Liturgie selbst der Volkssprache ein Platz eingeräumt. Nachdem als erster der Metropolit der Moldau Dosoftei neben einer poetischen und einer Prosaübs. der Psalmen (1673, 1680) auch eine solche der Liturgie zu drucken gewagt hatte (Jaşi 1659), folgte nach dem Willen des Fürsten der Walachei, Şerban Cantacuzinos eine Übs. der liturgischen Evv und Episteln, die im liturgischen Gebrauch selbst in allen Kirchen dieses Gebietes eingeführt wurde. Der nämliche Fürst ließ auch eine für ganz Rumänien bestimmte, wahrscheinlich von Nik. Milescu geschaffene Übs. der ganzen Bibel (AT nach LXX) herstellen, die noch heute als hervorragendes Denkmal der rumänischen Sprache gilt (Bukarest 1688). Unter Şerbans Nachfolger wurde die ganze Liturgie ins Rumänische übersetzt, und die in ihr verwendeten Bibeltexte dienten fortan auch als Schulbücher.

Auch die mit Rom Unierten schufen sich jetzt eine von Samuel Micu hergestellte und von Bischof J. Bob u. a. revidierte Bibel (Blaj 1792—95), die als „Bibel von Blaj" in die Literaturgeschichte eingegangen ist. Ihre Grundlage bildete die Bibel von 1688. Sie blieb bis zu der modernen Übs. von Galaction unübertroffen. Ein Produkt des von Westeuropa im 19. Jh. einströmenden Geistes war die von der orthodoxen Kirche scharf abgelehnte Bibelübs. des Schriftstellers J. Heliade Rădulescu (nur Gen [Paris 1858] erschienen). 1817 brachte die 1812 gegründete Russische Bibelgesellschaft in Chişinău (Kitschinew) einen Abdruck der Bibel von Blaj heraus (NT 1817, ganze Bibel 1819). Wenig später begann die Britische Bibelgesellschaft eine sehr erfolgreiche Tätigkeit (NT Smyrna 1838, ²1846; weitere Auflagen Bukarest, ⁶1889). Von den in ihrem Auftrag geschaffenen Übss. des AT nach dem hebräischen Text von C. Aristia erschienen (1889) nur Gen, Is und Psalmen. Von der anonym herausgegebenen Übs. der ganzen Bibel durch Georg Erbiceanu und Gennadius Enăceanu (4 Bde., Bukarest 1865—69) erschienen an verschiedenen Orten mehrere Auflagen. Um der Entwicklung der rumänischen Sprache und dem Fortschritt der Bibelwissenschaft Rechnung zu tragen, schuf Prof. I. Nitzulescu eine mehr auf genaue Wiedergabe des Originals als auf sprachliche Schönheit bedachte Übs. der ganzen Bibel nach dem Urtext (Evv Bukarest 1895, NT 1897, ganze Bibel 1906), die mehrere Auflagen erlebte, aber dann wegen ihrer sprachlichen Mängel durch eine neue von D. Cornilescu ersetzt wurde (NT Bukarest 1920). Nach ihrem Erscheinen kam es aber zum Bruch zwischen der Britischen Bibelgesellschaft und der orthodoxen Kirche, die von der Tätigkeit der ersteren das Eindringen protestantischer Gedanken befürchtete, und nach Cornilescus Übertritt zum Protestantismus wurde seine Übs. von der orthodoxen Kirchenleitung als häretisch erklärt. Die Bibelgesellschaft setzte ihre Arbeit trotzdem fort (ganze Bibel in neuer Übs. Bukarest 1924 u. ö., NT 1925, ganze Bibel Stockholm 1945, NT u. Psalmen ebd. 1945, ganze Bibel London 1953). Die nach den USA ausgewanderten, z. T. zu den Baptisten übergetretenen Rumänen wurden durch die Amerikanische Bibelgesellschaft mit einer neuen Übs. des NT (New York 1919) versorgt. Im Auftrag der Hl. Synode erschien 1905—14 eine neue Ausgabe der ganzen Bibel nach dem traditionellen Text. Aber auch in der orthodoxen Kirche setzte sich unter dem Einfluß der westeuropäischen Wissenschaft die Erkenntnis durch,

daß die bisherigen nach der LXX hergestellten Übss. des AT nicht mehr genügten. Die ersten Versuche, hier einen Wandel zu schaffen, blieben jedoch, soweit sie überhaupt erscheinen konnten, reine Privatunternehmungen. Die offizielle Kirche beharrte zunächst noch auf ihrem traditionellen Standpunkt. Ungedruckt blieb eine Psalmenübs. nach dem hebräischen Text (und modernen Übss.) von dem Archimandriten Melchisedek (1858 vollendet). Nur die Psalmenübs. nach dem hebräischen Text von Prof. I. Onciul (Çernauţi 1898) und der Gräfin Calomira de Cimara (Jaşi 1923) konnten erscheinen. Auch die unierte Kirche hielt noch an ihrer Bibel von Blaj (1795) fest. So konnte es geschehen, daß die nach den Urtexten geschaffene Übs. in moderner Sprache von dem gelehrten Kanonikus in Blaj, Timoteiu Cipariu († 1887) Manuskript blieb und eine ähnliche Leistung eines anderen Theologen von Blaj, Victor Smigheleschi, ebenfalls nicht erscheinen durfte. Um der ihr besonders von der Britischen Bibelgesellschaft drohenden Gefahr zu begegnen, entschloß sich die orthodoxe Kirche nach dem ersten Weltkrieg nun doch, selbst eine moderne Bibelübs. für das Volk zu schaffen. Der Metropolit und spätere Patriarch Miron Cristea beauftragte den Schriftsteller Gala Galaction (Grigore Pisculescu) mit dieser Aufgabe. Das NT erschien Bukarest 1927 (^{2}1929), vom AT (unter Mitarbeit von Vasile Radu) die Psalmen (1929), die aber wegen des Abgehens von der LXX heftigen Widerspruch erfuhren. Deshalb wurde der frühere Bischof Nicodim Munteanu zur Mitarbeit beigezogen, der selbst schon 1925 die Evv, 1926 das ganze NT veröffentlicht hatte und mit der Übs. des AT beschäftigt war. Die neue Übs. des AT erfuhr jetzt keinen Widerspruch mehr und fand auch das tatkräftige Interesse der staatlichen Behörden. Die ganze Bibel erschien Bukarest 1938 (^{2}—^{3}1939) und gilt nun als die Bibel des rumänischen Volkes. Während des zweiten Weltkrieges erschienen daneben die Psalmenübs. des Patriarchen Nicodim (Cluj) und 1944—45 dessen ganze Bibel, 1951 außerdem das NT nach den früheren Ausgaben der Hl. Synode. Die unierte Kirche brachte 1925 (verb. Auflage 1938) eine Revision des NT von 1795 durch Bischof Joan Bălan heraus. Die Revision des AT konnte wegen der Kirchenverfolgung nicht abgeschlossen werden.

Die Katholiken des lateinischen Ritus besitzen seit 1935 eine Übs. des NT von C. Vineri und G. Anton (nach der Vulgata), die Rumänen in Makedonien eine Übs. des Mt in ihrem Dialekt (Bukarest 1889).

Literatur. I. Bianu-N. Hodoş-D. Simonescu, Bibliografia româneasca veche (3 Bde., Bukarest 1903—36); N. Cartojan, Istoria literaturii române vechi (3 Bde., ebd. 1940—45); J. Bălan, Limba Cărţilor Bisericeşti (Blaj 1914); I. G. Sbiera, Codicele Voroneţan (Cernăuţi 1885); N. A. Gheorghiu, L'ancienne littérature relig. roumaine (Études Byzantines 2 [1944] 226—247); I. A. Candrea, Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI, şi XVII I (Bukarest 1916); G. Giuglea, Psaltirea Voroneţană (Revista pt. istorie, arch. şi filol. 11 [1910] 444—67; 12 [1911] 194—209, 475—87); Mario Roques, Palia d'Orăştie (Paris 1908); H. Roventa, Studiul Noului Testament la noi in ultimi 50 de ani (1881—1931) (Studii teologice 3 [1932] 246—302); Beiträge in Biserica Ortodoxa Romana 27 (1903/4) 132—148, 285—291; 33 (1909/10) 746—750; 42 (1934) 154—179; 59 (1941) 281—286; 61 (1943) 175—184.

O. Bârlea

13. Dänisch

Aus dem Mittelalter sind Teile des AT in einer um 1450 entstandenen Übertragung der Vulgata erhalten, dazu einige Breviertexte, alles von unbekannter Hand. Seit der Reformation ist eine Reihe von Übss. entstanden, als erste das NT Christians II., 1524 von H. Mikkelsen, z. T. nach dem lateinischen Text des Erasmus, z. T. nach Luther, die Psalmen 1528 von Fr. Vormordsen unter Mit-

arbeit von Paulus Elie. Weil das NT von 1524 nicht befriedigte, gab Christian Pedersen eine neue Übs. (NT 1529, Psalmen 1531, nach Erasmus und Luther) heraus, die großen Erfolg hatte und 1531 revidiert wurde. Hans Tausen übersetzte den Pentateuch (1535) und die Perikopen der Postille (1539, nach Luther), Peter Tidemand Richter (1539), Sir u. Weish (1541). Die erste amtliche Übs. ist die Bibel Christians III. (Kopenhagen 1550), eine Kommissionsarbeit auf grund der früheren Übss., hauptsächlich Pedersens, die sich meist eng an Luther hält. Ein verbesserter Neudruck erschien 1589 als Bibel Frederiks II. Daneben gibt es viele Ausgaben einzelner Schriften. Eine neue Epoche leitet 1607 Hans Poulsen Resen ein mit seiner Revision der bisherigen Kirchenbibel nach dem hebräischen und griechischen Text, tatsächlich eine Neuübs., aber sprachlich ein Rückschritt und darum nicht für den kirchlichen Gebrauch autorisiert. Die Bibel Christians IV. (1633) ist in der Hauptsache nur ein Neudruck der Ausgabe von 1589. Erst in der revidierten Ausgabe von Hans Svaning gewann Resens Arbeit als Resen-Svaningske Bibel (1647) allmählich Einfluß. Das AT wurde zuletzt 1871, das NT 1907 revidiert. Die Übss. des 18. Jh. (Ewald 1736, Arbeit des Generalkircheninspektionskollegiums 1742—52, Guldberg 1794) wurden nicht autorisiert, die des 19. Jh. waren teils amtliche Revisionen des herkömmlichen Kirchentextes (NT 1819 u. 1907, AT 1871), teils private Übss. aus dem hebräischen und griechischen Text. Die bedeutendsten Vollbibeln sind: C. A. H. Kalkar 1845—47; J. C. Lindberg 1853—56; NT allein von A. Sörensen 1881—95 in modernisierter, T. Skat Rördam 1886 in „biblischer" Sprache. Von diesen fand nur Rördam Verbreitung. Wissenschaftlich wertvoll ist die Übs. des AT von Fr. Buhl u. a. (1910). Die jüngsten amtlichen Übss. des AT (1931) und NT (1948) geben die Grundtexte wieder und verlassen oft die alten dänischen Grundlagen. Frei nach dem amtlichen dänischen Bibeltext wurde eine Übs. des NT durch dänische Dichter geschaffen. Eine Jugendbibel, enthaltend bedeutende Teile des AT und das vollständige NT wurde von P. Helweg-Larsen u. a. herausgegeben (Kopenhagen 1950). Einen Probedruck einer neuen Übs. des NT gab die Dänische Bibelgesellschaft heraus (Kopenhagen 1942).

Katholische Übss. erschienen 1849, 1893 (von J. L. V. Hansen, nach der Vulgata) und 1953 (von P. Schindler, nach dem griechischen Text von Merk).

Literatur. C. J. Brandt, Udsigt over vore danske Bibeloversaetelsers Historie (1889); B. Molde, Källorna til Kristian III: s Bibel 1550 (Kopenhagen 1949); P. Otzen, Hvorledes danskerne fik deres Bibler (Kopenhagen 1949); Bidrag til den danske Bibels Historie ed. Aarhus Univ. (Kopenhagen 1950).

B. Noack

14. Isländisch

Älteste Reste der im Mittelalter gebrauchten Übss. sind in Norwegen entstanden. Die erste isländische Übs. des NT stammt von Odour Gottskálksson (1540, nach der Vulgata und Luther), die erste Vollbibel, größtenteils nach Luther, von Gudbrandur Thorláksson (1584), revidiert (nach Resens dänischer Bibel ?) durch Thorlßkur Skúlason (1644) und wieder durch Steinn Jónsson (1738). Auch das 19. Jh. brachte nur Revisionen der schon vorhandenen Übss.: NT 1827 (mit Verwertung des griechischen Textes), AT 1841. Eine vollständige neue Übs. des NT, die von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben wurde, erschien Reykjavik 1908, revidiert 1912, neueste Auflage 1914.

Literatur. H. Nielsson, De islandske Bibeloversaettelser, in Festskrift til Fr. Buhl (Kopenhagen 1925) 181—198.

B. Noack

15. Norwegisch

In mehreren isländischen Hss erhalten ist Stjórn (Bedeutung unsicher), das Bibelwerk des Königs Hákon V. Magnusson, um 1300—1310 entstanden. Es enthält frei, oft verkürzend nach der Vulgata übersetzt Gen bis Kön, im ersten Teil vor allem mit Erklärungen aus der Historia scholastica des Petrus Comestor und dem Speculum historiale des Vinzenz von Beauvais. Aus Zitaten in Homilien und anderer Literatur wird gefolgert, daß schon um 1150 mehrere Bibelübss. vorhanden waren und daß um 1200 eine Revision erfolgte. Ein Fragment ist in einer isländischen Hs erhalten. Seit der Kalmarer Union (1397) stand Norwegen unter dem dänischen König. Die alte norwegische Schriftsprache starb aus und die offizielle Schriftsprache war dänisch. Seit der Trennung Norwegens von Dänemark (1814) setzte eine neue nationale Sprachentwicklung ein. Neben die aus dem Dänischen stammende offizielle Schriftsprache (Riksmål) trat das aus verschiedenen Dialekten von Ivar Aasen geschaffene Landsmål, das später zur zweiten offiziellen Schriftsprache erhoben wurde. Diese Sprachentwicklung spiegelt sich in den Bibelübss. wider. In den ersten Jahrhunderten nach der Reformation wurden ausschließlich dänische Bibeln benützt. Revisionen des NT (in Resens Übs.) erschienen 1819 u. ö., eine neue Übs. des AT nach dem hebräischen Text 1891, eine solche des NT nach dem modernen kritischen griechischen Text 1904, eine sprachliche Revision der ganzen Bibel 1930. In einer mehr alltäglichen Sprache soll die 1956 beschlossene „Jugendübs." das NT bieten und zugleich die modernen textkritischen und exegetischen Erkenntnisse verwerten. Seit den 80er Jahren bemühen sich die Anhänger des heute gleichberechtigten Landsmål um eine Bibelübs. in dieser vom Dänischen nicht beeinflußten Sprache. Das NT erschien 1889 nach Vorarbeiten von A. Seippel, 1921 die vollständige Bibel, eine Revision unter Angleichung an die Bibel von 1930 im Jahre 1938. Einzelne Bücher wurden von P. O. Schjött, A. Fridrichsen u. a., eine Übs. des ganzen NT von L. Brun (2 Bde., Oslo 1945) geschaffen. Ein monumentales Werk von hohem wissenschaftlichen Rang, das alle Erkenntnisse der modernen Forschung verwertet und sich auch um eine kraftvolle Sprache bemüht, ist die Übs. des AT von S. Michelet, S. Mowinckel und N. Messel (bisher 3 Bde., Oslo 1925—44. Die erste katholische Übs. des NT (nach der Vulgata) stammt von dem späteren Bischof O. Offerdahl (1902), 1938 nach dem griechischen Text revidiert. Vom AT wurden bisher nur die Psalmen übersetzt; eine neue katholische Übs. des NT nach dem griechischen Text ist in Vorbereitung.

Literatur. C. R. Unger, Stjórn, Gammelnorsk Bibelhistorie (Christiania 1862); J. Belsheim, Bibelen på norsk-islandsk (norröna) i Middelalderen (Teol. Tidsskrift f. d. norske Folkekirke, N. R. 8—10, Christiania 1882—85); Stjórn, AM 227 Fol. With an Introd. by D. A. Seip (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi, vol. XX, Kopenhagen 1956); E. Molland, Norske og danske bibeloversettelser brukt i Norge (Anhang zu F. G. Kenyon, Bibelen, Handskrifter, funn og forskninger, Oslo 1951); A. Chr. Bang, Bibliografisk Fortegnelse over de av det norske Bibelselskap udgivne Hellige Skrifter (Christiania 1906).

N. A. Dahl

16. Lappisch

In der dem Finnischen verwandten Sprache der Lappen (Samen) sind Bibeltexte seit dem 18. Jh. vorhanden, das NT 1840, revidiert 1850 und 1874. Eine vollständige Bibel erschien 1895. Die Britische Bibelgesellschaft hat daneben auch Übss. in den Dialekten der im nördlichen Schweden (1903) und unter russischer Herrschaft auf der Halbinsel Kola lebenden Lappen (1878, in cyrillischer Schrift) herausgebracht.

Literatur. A. Steen: in Norske misjonaeren som bibeloversettere, hrsg. v. H. Chr. Mamen (Oslo 1950).

N. A. Dahl

17. Schwedisch

Schon im Mittelalter wurden einzelne Bücher des AT sowie Apg und Apk ins Schwedische übersetzt, vor allem für den Gebrauch in Birgittenklöstern. Die erste vollständige Übs. des NT wurde von den Reformatoren Olaus Petri und Laurentius Andreae nach dem griechischen und lateinischen Text des Erasmus, der Übs. Luthers von 1522 und in einzelnen Fällen der Vulgata geschaffen (1526). Mit der sog. Gustav-Wasa-Bibel von 1541, einem Werk der Brüder Olaus und Laurentius Petri, war die ganze Bibel auf Schwedisch zugänglich (Faksimileausgabe 1941). Diese Übs., die zum großen Teil auf der Lutherbibel von 1534 fußt, ist von großer Bedeutung für die Schaffung einer gemeinsamen schwedischen Landessprache geworden. Die Bibeln Gustav II. Adolfs (1618) und Karls XII. (1703) enthalten nur geringfügige Änderungen gegenüber dem Text von 1541. Erst 1913, nach fast 150jähriger Komiteearbeit und einer Probeübs. des NT von 1883, wurde eine völlig neue Übs., die Bibel Gustavs V., von der Regierung angenommen. In ihr sind die im 19. Jh. gewonnenen Ergebnisse der Arbeit am hebräischen und griechischen Text mit einer gewissen Zurückhaltung verwertet. Auch in Finnland wurde diese Übs. 1928 für die schwedisch sprechende Bevölkerung angenommen. Die sog. Apokryphen des AT sind auf Grund von reformiertem Einflusse in dieser Bibel nicht enthalten, aber in einer besonderen Beilage. Neben diesen offiziellen Bibelausgaben haben einige private Übss. (Melin 1858—65, 1890; O. F. Nyrberg, NT und der größte Teil des AT, 1887—99; J. A. Edsman, NT 1900) keine Bedeutung gewonnen. Eine katholische Übs. des NT nach der Vulgata mit Anlehnung an den Text der offiziellen schwedischen Bibel hat E. Benelius geschaffen (Stockholm 1895). Den Anfang einer selbständigen Übs. in modernem Schwedisch hat R. Wehner SJ mit dem Jo-Ev gemacht (Stockholm 1952). Die Evv und Episteln des Kirchenjahres sind in den für den Gottesdienst bestimmten Büchern im Wortlaut Revisionen der offiziellen schwedischen Übs., seit 1900 auch von Benelius beeinflußt.

Literatur. E. Eidam, Vår svenska Bibel (Stockholm 1923); H. B. Hammar, Sveriges Bibel (ebd. 1942); N. Fransén, Nya Testamentet på Svenska 1626—41 (ebd. 1941); A. Adell, Nya Testamentet på svenska 1526 (Lund 1936); J. Köllerström, Tillkomsten av 1541 års Bibel (ebd. 1941); N. Lindquist, Nya Testamentet i Gustaf Vasas Bibel (Stockholm 1941); Festskrift utgiven av Teologiska fakulteten i Uppsala (Uppsala 1941); J. Lindblom u. H. Plejel, Observationes Strengnenses (Stockholm 1943); P. Pehrsson, Ein 400jähr. Jubiläum (Zeitschr. f. syst. Theologie 18 [1941] 62—67); B. Bengtsson, Tillkomsten av Carl XII: s Biblia (1953); Våra fäders Bibel 1541—1941, ed. R. Gyllenberg (Åbo 1941: die Geschichte der schwedischen Bibel in Finnland).

H. Riesenfeld

18. Finnisch

Im Mittelalter gab es in finnischer Sprache nur einzelne Texte, die dem Gottesdienst oder pädagogischen Zwecken dienten. Von ihnen ist nichts erhalten. Die erste finnische Bibelübs. wurde von dem Reformator Finnlands, Michael Agricola, einem Schüler Luthers, geschaffen (NT Stockholm 1548, nach dem griechischen Text des Erasmus und der Übs. Luthers). Mit diesem anerkannten Meisterwerk ist Agricola zugleich der Begründer der finnischen Schriftsprache geworden. Vom AT (hauptsächlich nach der Lutherbibel unter Benutzung des hebräischen Textes, der Vulgata und der schwedischen Bibel) konnte er nur die Psalmen und Propheten fertigstellen (Stockholm 1551 f). Die vollständige Bibel erschien erst Stockholm 1642. Die zwei folgenden Bibelausgaben waren nur Revisionen der ersten, die eine im Auftrag des Bischofs Joh. Gezelius von H. Florinus besorgt (Åbo 1685), die andere von A. Lizelius (ebd. 1758). Der

letztere schuf auch eine neue, hauptsächlich orthographisch verbesserte Bibelausgabe (ebd. 1776, eine Parallelausgabe für die in Rußland lebenden Ostfinnen, Reval 1777). In dieser Gestalt wurde die „alte Kirchenbibel" bis ins 19. Jh. immer wieder aufgelegt und ist heute noch beim konservativen Kirchenvolk beliebt. Die Entwicklung der finnischen Schriftsprache machte aber um die Mitte des 19. Jh. eine völlig neue Übs. notwendig, die nach langen Vorarbeiten von der Landessynode 1913 zum vorläufigen Gebrauch, endgültig erst 1933 (AT) und 1938 (NT) genehmigt und von der Finnischen Bibelgesellschaft herausgegeben wurde. Die Hauptverantwortung in ihrem letzten Stadium trugen Bischof J. S. Mannermaa, A. Hjelt und A. F. Puukko. Als Grundlage dienten die Biblia Hebraica von R. Kittel und das griechische NT von E. Nestle. Der archaisierende Stil wurde beibehalten. — Eine katholische finnische Übs. gibt es auch heute noch nicht. Nur die liturgischen Perikopen wurden für das Volk übersetzt.

Literatur. Eine eingehende Geschichte der ganzen finnischen Bibel-Übs.-arbeit bietet A. F. Puukko, Suomalainen Rasmattumme Mikael Agricoolasta uuten Kurkkoraamattunn (Unsere finnische Bibel von M. Agricola bis zur neuen Kirchenbibel, Helsinki 1946). Vgl. ferner A. Hjelt, M. Agricola, der erste finnische Bibelübersetzer (Theol. Studien Th. Zahn dargebr., Leipzig 1908, 91—106); A. F. Puukko, Die Lutherbibel u. die finnische Bibelübs. (Zeitschr. f. syst. Theol. 18 [1941] 68—75). *A. Lauha*

19. Estnisch

Infolge der zurückgebliebenen wirtschaftlichen Zustände und der Gleichgültigkeit der Geistlichkeit gegenüber den Bedürfnissen des Kirchenvolkes erhielt die estnische Kirche erst viel später als die anderen Kirchen der Reformation eine Bibelübersetzung. Die ersten Übss. der Evv und ntl. Briefe, im nördlichen Dialekt von H. Stahl, im südlichen von J. Rossihnius, waren in einer dem Volk schwer verständlichen Sprache abgefaßt. Nach vielen mißlungenen Versuchen, eine bessere Übs. zu schaffen, war auch der von dem Superintendenten J. Fischer veranlaßten Übs. des NT in beiden Dialekten, im südlichen durch S. Virginius (1686), kein Erfolg beschieden, da sie auf heftigen Widerstand stieß, verboten u. eingezogen wurde. Erst 1715 konnte die Übs. des NT im nördlichen Dialekt von H. Gutsleff, 1739 die sehr sorgfältige der ganzen Bibel von A. Thor Helle erscheinen und sich durchsetzen, die dann auch dadurch wichtig geworden ist, daß sie der einheitlichen Literatursprache zum Siege verhalf (verbesserte Ausgaben 1896 u. ö.). Eine neue Übs. des NT von J. Bergmann erschien 1904. Erst in der Periode der Unabhängigkeit (seit 1918) konnte H. Pöld eine moderne Übs. schaffen, von der aber nur das NT (1938) und der Pentateuch erscheinen konnten. Der Tod des Übersetzers und die bolschewistische Eroberung verhinderten die Fortsetzung. Sie wird jetzt durch die „Kirche im Exil" unter der Leitung des Erzbischofs J. Köpp durchgeführt und ist fast vollendet. *A. Vööbus*

20. Litauisch

Die erste vollständige litauische Bibelübs., der eine solche der gottesdienstlichen Perikopen (1579) vorausging, lieferte nach der Übs. Luthers der protestantische Pastor Joh. Bretkunas (Bretke) 1590. Sie blieb aber ungedruckt. Die Hs lag bis Ende des zweiten Weltkrieges in der Königsberger Univ.-Bibliothek, jetzt im Staatlichen Archivlager in Göttingen. Obwohl ungedruckt, bildet die Übs. die Grundlage für alle folgenden Übs.-Versuche, deren erster der Psalter von Jonas Rhesa (1625) war. Die reformierten Protestanten beauftragten Samuel B. Chylinski(s), eine vollständige Übs. der Bibel zu schaffen. Der 1660 begonnene Druck mußte wegen Geldmangels eingestellt werden (vgl. dazu

Zentralblatt für Bibliothekswesen 8 [1891] 523). Das Manuskript und der gedruckte Teil liegen im Britischen Museum. Eine Druckausgabe, besorgt von C. Kudzinowski und J. Otrebski, ist im Erscheinen (bisher Bd. 2, NT, Posen 1958). Die wirklichen Schöpfer dieser eilfertigen und vielfach ungenauen Arbeit in schlechtem Litauisch waren die Polen J. Skrodzki und J. Boroymowski. Chylinski hat sie nur revidiert. 1701 erschien in Königsberg die erste gedruckte protestantische Übs. des NT von S. Bitneris und F. Z. Schusteris, 1735 die von J. Quandt (Kvandtas) und dessen Mitarbeitern geschaffene Übs. der ganzen Bibel, die das Manuskript Bretkes benützten. Das Werk erlebte mehrere Auflagen (Revision 1897). 1904 veröffentlichte A. Eyners eine Revision des NT im samogitischen Dialekt (Berlin). 1930 bestimmte die Synode der reformierten Kirche Litauens P. Jakubenas und A. Sermas mit der Revision des NT (Evv, Memel 1934). Die Arbeit wurde vollendet durch A. Jurenas und von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben (1951).

Die Katholiken begnügten sich lange mit Teilübss. Dazu gehören die Übs. der Feiertagsevangelien im ostlitauischen Dialekt durch M. Daukša (1599) aus der polnischen Postille Catholicka von J. Wujek, das westlitauische Werk „Punktai Sakymu" von Konst. Širvydas und Jonas Jaknavičius (1629—44) und die polnisch-litauische Übs. der Sonntagsevangelien von Jaknavičius (1647), die mehrmals nachgedruckt wurde. Erst 1816 brachte der Fürstbischof von Samogitien J. A. Giedraitis eine Übs. des ganzen NT nach der polnischen Übs. von Wujek heraus. Von der durch M. Volančius geplanten Übs. des AT erschienen nur die Psalmen (Tilsit 1869). Eine von Bischof Seinai S. Baranauskas nach der Vulgata und dem Kommentar des Menochius geschaffene Übs. ist infolge seines Todes unvollendet und ungedruckt geblieben (handschriftlich in der Univ.-Bibliothek Kaunas). Als Ergänzung dazu war die Übs. des NT durch den Erzbischof und Metropoliten von Kaunas, J. J. Skvireckas († 1959, Evv und Apg, Kaunas 1906, vollständig mit Kommentar in 6 Bänden 1911—35, NT ²Stuttgart 1949) gedacht, auf die er nach dem Tode von Baranauskas auch eine solche des AT folgen ließ. Diese nach der Vulgata geschaffene Arbeit ist die offizielle Bibel der litauischen Katholiken geworden (AT 2 Bde., ²Rom 1955—57). Von ihm stammt auch eine Psalmen-Übs. nach dem hebräischen Text (Stuttgart 1949). Einen Nachdruck der Übs. von Giedraitis im samogitischen Dialekt gab 1906 in Shenandoah (Pennsylvanien) S. Pautienius heraus.

Literatur. L. Rhesa, Geschichte der lit. Bibel (1816); M. Stankiewicz, Wiadomose o Bibli Litewskiej (London 1883); H. Reinhold, Die sog. Chylinskische Bibelübs. (Mitteilungen der lit. Literar. Ges. IV, Heft 20 [1895] 105—163; Heft 21 [1896] 207—273); V. Biržiška, Biblija lietuviu, kalba (Liet. enc. III, Kaunas, 817—824); A. Jakštas, Apie katalkiškus lietuvi kus šv. Rašte vertimus ir vertejus (Soter 1933, 3—24); V. Falkenhahn, Der Übersetzer der lit. Bibel J. Bretke (Diss. Königsberg 1941). P. Salopiata, Das Verhältnis der Evv-Texte in den ältesten kath.-lit. Drucken (Göttingen 1929). *L. Tulaba*

21. Lettisch

Weil Lettland seit dem 11. Jh. in dauernder Berührung mit dem Christentum, zunächst byzantinisch-slavischer, seit Ende des 12. Jh. lateinisch-germanischer Prägung (Deutscher Ritterorden) stand, wurden vermutlich schon im Mittelalter die liturgischen Perikopen ins Lettische übersetzt. Eine Perikopenübs. (nicht erhalten) soll nach Eindringen der Reformation nach 1540 entstanden sein (erhalten eine Ausgabe von 1587). Ein ähnliches katholisches Werk von G. Elger SJ (1620) ging verloren; erhalten ist eine Ausgabe von 1672. Auf Grund des schwedisch-polnischen Waffenstillstandes von 1629 blieb nur Lettgallen als „Polnisch-Livland" katholisch, was zu jähem Absturz der katholischen lettischen Literatur führte. Im schwedisch gewordenen Hauptgebiet wurde

nach langer Vorarbeit unter der Leitung von E. Glück mit königlichen Subsidien 1685 das NT, 1689 die ganze Bibel im mittellettischen Dialekt herausgegeben. Diese Übs. wurde in vielen, mehrfach verbesserten Ausgaben nachgedruckt, 1898 im Auftrag der evangelischen Synode von Kurland und Livland revidiert von R. Auning (Riga); es folgte eine weitere Revision des NT nach dem Text von Westcott-Hort (London 1902); eine nochmalige Revision wurde von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben (NT Riga 1933, AT 1937). Nach der Mitte des 19. Jh. fügte M. Roth SJ seinem großen Katechismus viele biblische Abschnitte im hochlettischen Dialekt ein, 1775 erschienen seine biblischen Erzählungen für Kinder, 1860 solche von G. von Manteuffel für das katholische Haus. Im gleichen hochlettischen Dialekt gab 1933—37 A. Broks das NT heraus. Von einer im Exil geschaffenen Übs. der ganzen Bibel in der Nationalsprache nach der Vulgata durch V. Strelevičs erschien 1949 das NT.

Literatur. Latvaju encicl. I (Stockholm 1950) 260; E. Blesse, Latviešu literaturas vasture (Hanau 1947); M. Bukšs, Vacoki rakstniceibas pimiekli (1952); A. Johansons, Latviešu literatura (Stockholm 1953); S. Kučinskis, M. Roth SJ „Dzimtenes Balss" (ebd. 1956). K. Dravinš, Das Hasentöterische lettische Vaterunser (Studi Baltici N. S. 1 [Florenz 1952] 211—230).

S. S. Kučinski

22. Russisch

Als authentischer Bibeltext gilt in der russisch-orthodoxen Kirche die kirchenslavische Übs. Die Bedürfnisse der Mission unter den Fremdvölkern des europäischen und asiatischen Rußland forderten jedoch Übss. in den Volkssprachen. Nach dem Beispiel der Slavenapostel schuf im 14. Jh. Stefan von Perm eine Psalter- und Perikopenübertragung in zyrjanischer Sprache. Sein Beispiel blieb bis ins 19 Jh. ohne Nachahmung. Im 16. Jh. beginnen die Versuche, die Bibel in andere Dialekte des russischen Reiches zu übersetzen. Den Anfang machte 1517—19 Franz Skorina in Prag mit einer Übs. von Teilen der Bibel in die weißrussische Sprache. Um 1580 übertrug V. M. Tjapinskij die Evv in die gleiche Sprache. Zur selben Zeit wurden auch die ersten Versuche einer Übs. in die ukrainische Sprache unternommen. Jedoch blieb der Druck ukrainischer Bibeln bis um die Mitte des 19. Jh. verboten. Die erste gedruckte Bibelübs. in großrussischer Sprache wurde nach bedeutungslos gebliebenen Versuchen des 16. und 17. Jh. erst durch die Russische Bibelgesellschaft herausgebracht, die der religiöse Zar Alexander I. 1812 nach dem Vorbild der Britischen Bibelgesellschaft gegründet hatte. Die Gesellschaft mußte aber, nachdem 1819 die Evv und 1821 das ganze NT erschienen war, schon 1824 ihre Tätigkeit einstellen und wurde nach dem Tode des Zaren 1826 aufgehoben. Eine um 1835 von G. P. Pavskij u. a. geschaffene Übs. des AT aus dem hebräischen Text wurde wegen ihrer Abweichungen von der LXX vom Hl. Synod verworfen, und dasselbe Schicksal erfuhr das gleichartige Werk des Archimandriten und Altai-Missionars Makarij Glucharev (erst nach seinem Tod 1860—67 erschienen). Ihre Versuche hatten aber die Wirkung, daß der Hl. Synod unter der zielbewußten Führung des Metropoliten Filaret eine neue Übs. der ganzen Bibel nach den Urtexten, beim AT aber mit Berücksichtigung der LXX zu schaffen beschloß, die unter der Mitarbeit der vier geistlichen Akademien von Moskau, Petersburg, Kiev und Kasan 1856—76 hergestellt wurde. Um die gleiche Zeit ließ die Britische Bibelgesellschaft eine neue Übs. nach dem Urtext durch V. A. Levinson, P. J. Bogoljubov und D. A. Chwolson herstellen (1866—75), die aber in Rußland erst zugelassen wurde, als sie 1882 in der Moskauer Synodaldruckerei hergestellt wurde. Die Übs. Filarets ist bis zur Gegenwart, obwohl sprachlich veraltet, klassisch geblieben, und es wurde neben ihr in Rußland selbst bis in die neueste Zeit keine weitere Übs. mehr geschaffen. Die Sowjet-

regierung hat zunächst alle Neudrucke von Bibeln verboten und sie erst nach dem Ende des zweiten Weltkrieges im Zeichen einer neuen Politik wieder erlaubt. Die Übs. Filarets ist jetzt überholt durch die sich an die neue sowjetische Orthographie von 1918 haltende und der Sprache der Gegenwart angepaßte durchgreifende Revision, die 1956 vom Moskauer Patriarchat in 50.000 Exemplaren herausgegeben wurde (vgl. dazu A. Osipov in der Zeitschr. des Moskauer Patriarchats 1955, 58—66, übersetzt in The Bible Translater 7 [1956] 56—65; 98—101). Seit 1951 arbeiten auch die russischen Emigranten (das „Russ.-orthodoxe Institut") unter der Leitung des orthodoxen Bischofs Cassian (Paris) an einer neuen Übs. des NT (Mt 1953; dazu Cassian: The Bible Transl. 5 [1954] 27—35), und die „Russische Bibelgesellschaft" in Washington gab 1952 eine vollständige Bibel heraus. Eine neue Ausgabe der Psalmen in der slavischen und der russischen Übs. Chwolsons brachten das Päpstl. Bibelinstitut und das Päpstl. Russische Kolleg (Rom 1950) heraus. Die erste ukrainische Übs. des NT erschien 1874. Eine Übs. der ganzen Bibel in die gleiche Sprache von P. A. Kulisch, D. I. Puluj und I. C. Levitsky wurde von A. Sluszarczyk herausgegeben (Wien 1903). Die Übs. des NT wurde durch ein von der orthodoxen Kirche eingesetztes Komitee revidiert (Zolkiev 1921). Eine andere Übs. des NT in derselben Sprache erschien in 2 Teilen (Rom 1946). Eine neue Übs. des NT und der Psalmen in weißrussischer Sprache von A. Luckiewicz und D. Malej wurde (Helsinki 1931) von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben. Unter den im Ausland erschienenen Ausgaben sind auch mehrere von jüdischen Übersetzern geschaffene zu nennen, so die russische Übs. des Pentateuchs von L. J. Mandelštam (Berlin [2]1876).

Literatur. I. A. Cistovic, Istorija perevoda Biblii na russkij jazyk (St. Petersburg [2]1899); G. Florovskij, Puti russkago bogoslovija (Paris 1937); R. A. Klostermann, Probleme der Ostkirche (Göteborg 1955); Über die ukrainischen Übss. vgl. T. F. Haluscynskij, Bogoslovia 3 (1925) 218—25; 309—19 und N. Karolina, Echos d'Orient 28 (Paris 1925) 212—20; M. Spinka, Slavic Translations of the Scriptures, Journal of Religion 13 (Chicago 1933) 415—32.

J. Schmid (*Th. Ohm*)

23. Kroatisch, Serbisch und Slovenisch

Diese drei Stämme sind politisch in Jugoslavien vereinigt. Die beiden ersten haben die gleiche Sprache, unterscheiden sich aber konfessionell (Serben orthodox, Kroaten katholisch) und in der Schrift (Serben cyrillisch, Kroaten lateinisch). Die Slovenen sind wie die Kroaten katholisch und haben die lateinische Schrift, sprechen aber ihre eigene Sprache.

a) Kroatisch. In Dalmatien wurden seit dem 14. Jh. Bibeltexte in Lektionarien, Psalterien und Gebetbüchern aus dem Altslavischen übersetzt und an die Vulgata angeglichen. Das älteste Lektionar stammt aus Korčula; das bedeutendste ist das des Bernardinus von Split (gedruckt Venedig 1495, neu unter den Werken der Jugosl. Akademie der Wissenschaften [= JA] 5 [1885] 2; andere Lektionarien ebd. 13 [1894]). Auch andere Provinzen bekamen allmählich ihre Lektionarien. Kroatische Psalterien gab es in Dubrovnik im 14. Jh. Die in JA 27 (1917) u. 31 (1934) veröffentlichten stammen aus dem 16. Jh. (andere Psalmen und biblische Texte in zwei Gebetbüchern, hrsg. JA 31 [1934]). Die Protestanten J. Konzul, A. Dalmatin u. a. gaben in Tübingen 1562f das NT nach der Vulgata und dem Lektionar des Bern. von Split heraus. Die Propheten nach dem Luthertext erschienen 1564 (neu von V. Jagić, Wien-Berlin 1897). Von handschriftlich erhaltenen katholischen Übss. ist besonders zu nennen die Bibel von Ka ić SJ (nach Vulgata u. slavischem Text, im Auftrag der Propaganda 1625 geschaffen, aber ungedruckt geblieben). Die erste gedruckte, der Vulgata folgende Übs. ist die von P. Katančić (1831), die zweite die von J. M. Škarić (1858—61). J. Kristijanović übersetzte mehrere Bücher des AT und 1—3 Jo

(1845—59), Čebušnik Gen-Est (1911—13), das Domkapitel von Sarajevo die Evv und Apg 1912, P. Vlašić die Psalmen aus dem Hebräischen (1923—25). Die ganze Bibel wurde aus den Urtexten übersetzt von F. Zagoda (NT Zagreb 1925 u. ö.) u. A. Sović († 1941, AT, noch immer ungedruckt), ferner von Erzbischof J. E. Šarić von Sarajevo aus dem Grundtext unter engem Anschluß an die deutsche Übs. von Henne (1941/42 u. ö., NT 1953).

b) Serbisch. Das NT wurde aus dem slavischen Text von Vuk Karadžić, dem Begründer der serbischen Literatursprache übersetzt und 1824 unter dem Namen von A. Stoiković, unter seinem eigenen Namen 1847 gedruckt. Der Bischof P. Atanacković übertrug aus dem Altslavischen mehrere atl. Bücher sowie die Evv- und Apostolos-Perikopen (1858—60). Sprachlich ein Meisterwerk ist die Übs. des AT von G. Daničić (1868, die Psalmen aus der LXX und dem Russischen, der Rest aus der Vulgata von E. Tremmelius). Die an die Originaltexte angepaßte Übs. von Daničić und Karadžić wird von der Britischen Bibelgesellschaft verbreitet, auch unter den Kroaten in kroatischer Form. Außer Teilübss. sind noch zu nennen das NT (1930) und die ganze Bibel (1933) nach modernen Vorlagen von L. Bakotić und eine Übss. des NT aus dem griechischen Text (Belgrad 1934) von D. Stefanović, die alle von der Britischen Bibelgesellschaft gedruckt werden. Eine neue Übs. der Evv aus dem griechischen Text wurde vom Päpstl. Orientalischen Institut herausgegeben (Rom 1947).

c) Slovenisch. Der Protestant G. Dalmatin übersetzte die Bibel unter Berücksichtigung der Originaltexte aus der Lutherbibel (Wittenberg 1584). Katholische Übss. von Teilen der Bibel sind das Lektionar von J. Čandik (1612/13), Tobias von F. Paglovec (1733), die Evv-Perikopen von M. Pohlin (1773), das Evangeliar von M. Küzmić (1780 u. ö.), Gen-Chr von F. Klančnik (1840/41), eine Bibel in Auswahl von F. Lampè und J. Krek (1894—1912), NT I von J. Zidanšek (1918). Die erste katholische Übs. der ganzen Bibel stammt von G. Japelj u. a. (1784—1802, haupts. aus der Vulgata). Eine andere nach der Vulgata hergestellte trägt den Namen des Bischofs A. A. Wolf von Laibach, in dessen Auftrag sie geschaffen wurde (1856—59). Eine moderne Übs. des NT aus dem griechischen Text schufen F. Jerè, G. Pečnjak und A. Snoj (zuerst 1925), eine solche von Gen-Jos aus dem Hebräischen (1939) M. Slavič. Sein ganzes AT aus dem Urtext steht vor dem Abschluß. Die von der Britischen Bibelgesellschaft verbreitete Bibel ist aus den Urtexten von A. Chraska u. a. hergestellt worden (NT Laibach 1908, ganze Bibel ebd. 1914 u. ö.). Ihr ging eine solche des NT von F. Remeć und J. Stritar voran.

Der Protestant P. Trubar (Truber) übersetzte hauptsächlich nach der Lutherbibel Mt (1555), Psalmen (1566), das ganze NT (1557—77). Seine Hauspostille erschien nach seinem Tode 1595, die Postille von S. Krelj 1567. Andere protestantische Übss.: NT nach dem griechischen Text von S. Küzmić (1771 u. ö., von der Britischen Bibelgesellschaft verbreitet), die Psalmen von A. Terplán (1848 u. ö.).

Literatur. V. Jagić, Die serbo-kroatischen Übss. der Bibel (Archiv für slav. Philol. 34 [1913] 497—532, mit Nachtrag v. F. Fancev, ebd. 532—40); F. Fancev (JA 31 [1934]), V. Stefanić (in Hrv. Encikl.) II (Zagreb 1941) 490—494 u. Encikl. Jugoslav. I (ebd. 1955) 500—03. Über ein neu entdecktes Psalmenfragment in glagolit. Schrift vgl. J. Kurz (Slavia 22 [1956] 81—104 u. Byzantinoslavica 16 [1955] 133ff). — R. Vrhovać, Karakter i rad Gj. Daničića (Charakter u. Werk v. G. D., Novi Sad 1923); M. Erdeljan, Encikl. Jugoslav. I (Zagreb 1955) 499f. — M. Slavič, Prevodi sv. Pisma v slovenščin. Stoti koledar Mohorjeve Družbe (Übss. der hl. Schrift in slov. Sprache. Der 100. Kalender der Hermagoras-Ges.) 1953; M. Rupel, Encikl. Jugoslav. I (Zagreb 1955) 503f (Lit.).

A. Škrinjar SJ

24. Bulgarisch

Die Übs. des Kyrill und Methodius, die man nach ihrem Gebrauch in der Liturgie die kirchenslavische zu nennen pflegt, war tatsächlich im altbulgarischen Dialekt verfaßt. Infolge der Entwicklung, die die slavischen Sprachen seit jener Zeit erfahren haben, wurden auch in Bulgarien Übss. der Bibel in die Volkssprache notwendig. Aus dem 19. Jh. ist zu nennen eine solche des NT von Sapunov und Seraphim (Bukarest 1828, [2]1833). Für die Britische Bibelgesellschaft übersetzte der Archimandrit Theodosius, Abt des Klosters Bistrica, das NT (London 1828). Die Ausgabe soll aber nach Petersburg geschickt und dort vernichtet worden sein. Eine Übs. des NT aus dem Kirchenslavischen schuf der bekannte Mönch Neophyt vom Rilakloster (Smyrna 1840, [2]1850, [3]Bukarest 1853 u. ö.), ferner eine für die Amerikanische Bibelgesellschaft hergestellte Übs. aus dem Urtext (New York 1867). Der gleiche Text wurde auch Konstantinopel 1866 und 1872 gedruckt. Das AT, „übersetzt aus dem Urtext", ohne die sog. Apokryphen, erschien in drei Teilen (Konstantinopel 1862—64), die ganze Bibel wurde von der Amerikanischen Bibelgesellschaft herausgegeben (ebd. 1868 u. ö.). Eine von einem Komitee geschaffene Revision des NT erschien Sofia 1921 (ganze Bibel 1923), eine solche der ganzen Bibel durch ein von der Synode der orthodoxen Kirche eingesetztes Komitee 1925.

Literatur. Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche III 159.

J. Schmid

25. Tschechisch und Slovakisch

a) Als Beginn der tschechischen Bibelübs. wird mit einem gewissen Recht die altkirchenslavische Übs. (9. Jh.) angesehen, weil die slavischen Dialekte damals wenig differenziert waren und die beiden Slavenapostel auch in Mähren missionierten. Wie anderswo beginnt die Bibelübs. mit den Psalmen. Die ersten sicheren Spuren der tschechischen Bibel sind die Wiener Glossen (11./12. Jh., tschechische Interlinear- und Randglossen in einer lateinischen Evv-Übs. und eine Interlinearübs. eines lateinischen Psalters). Mehrere Psalmen-Übss. entstanden im 14. Jh., und bis zu dessen Ende wurden auch die übrigen Teile der Bibel nach der Vulgata übersetzt. Zeugen dieser ersten Rezension sind die (1914 in Löwen verbrannte) Leskowitz-Dresdener Bibel (um 1390), die Leitmeritz-Wittingener Bibel (1411—14), die in glagolitischer Schrift geschriebene Emauser Bibel (1416) und die Olmützer Bibel (1417). 1413 begann J. Hus eine zweite Rezension, deren Text u. a. in der Schaffhausener Bibel (1450) erhalten ist. Eine weitere sprachliche Überarbeitung des NT wurde 1475 gedruckt, die der ganzen Bibel 1488. Wichtig für die Entwicklung der tschechischen Sprache wurde die von der Brüdergemeine 1579—93 herausgegebene Kralitzer Bibel (s. u.). Sieben Inkunabeln bezeugen das starke Bedürfnis nach der Bibel in der Volkssprache. Nach den Versuchen I. Vartovskys von Varta übersetzte J. Blahoslav das NT aus dem Urtext unter Berücksichtigung der Vulgata (Drucke der Böhmischen Brüder 1564 u. 1568) und gab damit den Anstoß zur 6bändigen „Kralitzer Bibel" der Böhmischen Brüder (1579—84), deren Text noch heute von der Britischen Bibelgesellschaft gedruckt wird. Sie wurde von einem Übersetzerkollegium aus der Antwerpener Polyglotte übersetzt und gilt in Bezug auf die sprachliche Form als die klassische tschechische Bibel. Ihr Gegenstück ist die von den drei Jesuiten M. V. Steyer, J. Konstanč u. J. Barner nach der Vulgata hergestellte „St. Wenzelbibel" (1677—1715, [2]1767—71), die den späteren katholischen Drucken als Grundlage diente. Unter den zahlreichen Übss. des 19. und 20. Jh. fallen die vielen Nachdichtungen atl. Bücher auf. Die neuesten Übss. aus der Ursprache lieferten J. Heger (AT in 3 Bde., 1955—57), F. Zilka (NT 1933, [4]1946), eine solche der ganzen Bibel J. Hejčl (AT), J. L. Sýkora (NT)

(1946), R. Cola (1947), F. Škrabal (NT 1948) u. a. Eine Revision der St. Wenzelbibel schufen F. Durych und Prochazka (NT 1786, ganze Bibel 1806).

b) Die Slovaken gebrauchten bis ins 18. Jh. die tschechischen Bibeln. Die ersten Übss. in ihrer eigenen Sprache erschienen in Halle 1709 (NT, ganze Bibel 1712 ebd., NT 1730, NT, Psalmen und Sirach ebd. 1764, AT und NT nach der tschechischen Übs. der Böhmischen Brüder Pressburg 1787 u. 90). Wichtig ist die Übs. nach dem Urtext von Georg Palkovič (4 Bde., Gran 1829—32 u. ö.). Sie wurde 1926 durch die von Jan Donoval und Mitarbeitern geschaffene und von A. Oswald revidierte der Voitech Union ersetzt. Das Institut für slovakische Philologie gab 1805/06 das NT heraus. Eine katholische Übs. nach der Vulgata erschien in Wien 1884. Die neueren gebräuchlichen Übss. sind ein AT nach der Vulgata (Tyrnau 1922—26, ²1956), die ganze Bibel aus dem Urtext (Prag 1936), NT mit Psalmen nach dem Urtext (ebd. 1933), NT von St. Zlatoš und A. I. Surjansky (Tyrnau 1947), das NT von T. L. Miklás (Preßburg 1952) und das NT der St. Adalberts-Ges. (Tyrnau 1952).

Literatur. F. Slamenik, Alte tschechische Bibeldrucke (tschechisch, Brerau 1919); H. Humlová, Die Bibel u. das tschech. Volk (tschechisch, Brünn 1935); F. Hredisa in: Kostnicka jedusta 11. 24. 4. 1938 (Katalog der Bibelausstellung zur 450-Jahrfeier der ersten tsch. Vollbibel); F. M. Bartos, Anfänge der tschechischen Bibel (tschechisch, Prag 1941); J. Merell, Die Bibel in den böhmischen Landen von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart (Prag 1956); J. Vrastil SJ in: Acta acad. Velehradensis 9 (1913) 31—44; L. V. Rizner, Bibliothek des slovakischen Schrifttums von den ältesten Zeiten bis zum Jahr 1910 (slovakisch, 1910); Turc, Sv. Martin 1927—34; J. H. Ropes, The Text of Acts (Beginning of Christianity I, vol. 3, London 1922, CXL—CXLII). *U. Riedinger*

26. Polnisch

Die ältesten polnischen Bibelhss stammen aus dem 14. u. 15. Jh., aus dem 14. Jh. das Psalterium Florianum (früher in St. Florian bei Linz, jetzt in Warschau, lateinisch-polnisch-deutsch). Sein Text reicht aber weiter zurück. Aus dem 15. Jh. stammt das Psalterium Pulaviense (jetzt in der Czartoryski-Bibliothek Krakau), dessen Text anscheinend mit dem des Psalterium Florianum identisch ist. Teile der ältesten vollständigen polnischen Bibel sind in der „Bibel der Königin Sophie" (auch Bibel von Szarosz Patak [Ungarn] genannt) erhalten. Ihr Text wurde aus der Vulgata mit Hilfe der tschechischen Übs. hergestellt durch Jedrzej z Jaszowic (oder Gaszowiec). Von den Druckausgaben des 15. und 16. Jh. sind besonders zu nennen der Anfang des Jo-Ev von Haller (Krakau 1514), die Salomonbücher (ebd. 1522), mehrere Psalmen-Übss., darunter der „Krakauer Psalter" (1532, ²1535, Text aus dem 13. Jh.), die erste polnische Druckausgabe der ganzen Bibel, nach ihrem Redaktor Jan Nicz aus Lemberg auch Biblia Leopolitana genannt (Krakau 1561); ihr eigentlicher Übersetzer ist bis jetzt unbekannt. Es folgt die Übs. von Jakob Wujek SJ, die bis heute die katholische polnische Bibel-Übs. geblieben ist, 1593 das NT nach der Vulgata und den älteren polnischen Übss., 1599 aus dem Nachlaß Wujeks das von anderen Jesuiten nach der Vulgata Clementina verbesserte AT. Diese Übs. wurde in den folgenden Jahrhunderten immer wieder herausgegeben und verbessert, das NT in neuester Zeit überarbeitet von A. Szlagowski (Warschau 1900), die ganze Übs. durch eine Kommission von neuem verbessert („Posener Bibel", Posen 1926—32). Es folgte eine von St. Styś SJ (AT) und J. Rostworowski SJ (NT) neu verbesserte Ausgabe (1935), die dann durch L. Semkowski SJ nochmals revidiert wurde (1938), und zuletzt eine weitere Bearbeitung durch Wl. Lohn (NT, 1951) und Styś (AT, 1956) erfuhr. Eine selbständige Übs. der Evv, die erste nach Wujek, schuf L. Szczepański SJ (Krakau 1917), eine solche der

Paulusbriefe nach dem Urtext Erzb. Symon (Krakau 1913, ²1918). J. Kruszyński übersetzte große Teile des AT aus dem Urtext (4 Bde., Lublin 1935—39), E. Grzymala nochmals die Evv nach der Vulgata (Czenstochau 1936) und F. Gryglewicz die Evv und Apg nach dem Urtext (Kattowitz 1947). Dazu kommt eine weitere Übs. des ganzen NT nach der Vulgata von E. Dabrowski (Warschau 1927, ⁹1953), eine solche der Paulusbriefe (Warschau 1955) und dann des ganzen NT nach dem Urtext (ebd. 1957) von S. Kowalski. Eine neue Übs. der ganzen Bibel nach dem Urtext befindet sich unter der Leitung von L. Stefaniak und A. Jankowski in Vorbereitung. Die erste protestantische polnische Bibel wurde durch J. Seklucjan und St. Murzynowski (letzterer der eigentliche Übersetzer) geschaffen (Mt Königsberg 1551, das ganze NT ebd. 1552 u. 1553). Eine Gemeinschaftsarbeit von 16 Humanisten, die auf sprachliche Schönheit und Treue gegenüber dem Original bedacht war, ist die für die Sozinianer und Calvinisten bestimmte, auf Kosten des Fürsten Radziwill gedruckte „Brester Bibel" (Brest-Litowsk 1563). Weil sie die Calvinisten nicht befriedigte, wurde sie durch die Revision von S. Budny ersetzt (NT Nieświez 1570, ganze Bibel ebd. 1572, ²Losk, ³Brest-Litowsk 1589). Wieder ein Werk der Sozinianer war die Übs. von M. Czechowic (Raków 1577, ²1594, verbessert durch Val. Smalcius, Raków 1606). Wegen ihrer sozinianischen Tendenz wurden die Brester Bibel und ihre Revision durch Budny durch die calvinistische „Danziger Bibel" ersetzt, deren Bearbeiter unbekannt ist (1606). Diese ist bis heute wiederholt aufgelegt und revidiert, im 19. Jh. auch von der Preußischen Hauptbibelgesellschaft übernommen worden. Die Brester Bibel erfuhr eine Neubearbeitung durch D. Mikolajewski und J. Turnowski (Danzig 1632). In neuester Zeit hat J. Szeruda die Psalmen nach dem Urtext übersetzt (Warschau 1937). Die Mariawiten besitzen eine von ihrem Erzbischof O. J. M. Michael Kowalski geschaffene Übs. des NT (Plock 1928). Für die polnischen Juden hat J. Cylkow den größten Teil des AT übersetzt (Krakau 1883—1904). Dazu kommen aus neuester Zeit Übss. des Psalters von F. T. Aszkenazy (2 Teile, Lemberg 1927—30) und des Pentateuchs von J. Mieses (Przemysl 1931) und Salomon Spitzer (Krakau 1937).

Literatur. S. W. Ringeltaube, Gründliche Nachricht von polnischen Bibeln (Danzig 1744); St. Ptaszycki, Pomniki piśmiennictwa polskiego (Denkmäler der polnischen Schriftstellerei, Petersburg 1901); Th. Wotschke, Andr. Samuel u. Joh. Seclucyan, die beiden ersten Prediger des Evangeliums in Posen (Zeitschr. d. hist. Ges. für die Provinz Posen 17 [1902]; I. Warmiński, Andr. Samuel i Jan Seklucjan (Posen 1906) 293—305; S. Zwolski, De Bibliis polonicis quae usque ad initium saec. XVII. in lucem edita sunt (Diss. Münster, Posen 1904); A. Brückner, Średniowieczna proza polska (Die mittelalterl. poln. Prosa, Krakau 1923); J. Janów, Nowy Ewangeliarz Polski z XVI. w. (Die neue poln. Sammlung der Evv aus dem 16. Jh.) (Ruch Biblijni i Liturgiczny 1 [1948] 319—26); A. Szlagowski, Przeklady polskie (Die poln. Bibelübss.) in: Wstep ogólny do Pisma św. (Warschau 1908) II, 205—88; W. Taszycki, Najdawniejsze zabytki jezyka polskiego (Die ältesten Denkmäler der poln. Sprache, Breslau 1951); St. Urbańczyk, Jeden czy kilku tlumaczy Biblii Szaroszpatackiej (Ein oder mehrere Übersetzer der Szaroszpatachbibel ?) (Posen 1934); ders., Z dawnych stosunków jezykowych polsko-czeskich: Cz I: Biblia Królowej Zofii a staroczeskie przeklady Pisma św. (Aus den ehemal. poln.-tschechischen Sprachverhältnissen. Teil I: Die Bibel der Königin Sophie u. die alttschech. Bibelübss.) (Krakau 1946); Über die Übs. Jan Wajeks F. Gryglewicz u. Wl. Smereka in Ruch Biblijny i Liturgiczny 7 (1954) 16—41 u. 8 (1955) 298—300; St. Kot, Szymon Budny (Graz-Köln 1956); E. Sitan, Über die poln. Bibelübss. bis zum Jahre 1632 (Manuskr. 1959). L. Stefaniak, Die polnischen Bibelübss. (NT Studies 5 [1958/59] 328—333.

L. Stefaniak

27. Jiddisch

ist die von den Ostjuden vor ihrer Ausrottung oder Vertreibung gesprochene Mischsprache aus Mittelhochdeutsch, Hebräisch und örtlich verschiedenen slavischen Dialekten. Eine von Joh. Harzug geschaffene Übs. des NT (ohne Apk) in dieser Sprache erschien schon Krakau 1540, eine solche des AT von Jekuthiel ben Isaak Blitz, revidiert von Meïr Stern, erschien in Amsterdam 1676—78. Spätere Übss. des NT stammen von Chr. Moeller (Frankfurt/Oder 1700) und J. H. Reitz (Offenbach 1703), solche des AT von Naphthali Hirz ben Suesskind und Menahem ben Solomon Levi (Amsterdam 1725—29). Ferner wurde das NT übersetzt von J. K. Callenberg (Halle 1732). Das NT in hebräischen Typen von Benj. Nehemiah Solomon wurde von der London Jewish Society (1921) herausgegeben. Das NT von P. J. Hershon (London 1878) wurde von J. Rabinowitz, W. J. Nelom und J. Lerner überarbeitet (Berlin 1901). Dazu kommt die Übss. des NT von J. A. Adler (London 1895), sowie eine 1908 von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegebene. Die Übs. der Bibel von Mordecai Samuel Bergmann von der Londoner City Mission wurde durch Aaron Bernstein von der London Jews Society revidiert, das NT wiederum revidiert von Bergmann, Bernstein u. a. (1912), das AT 1927. Das hebräische AT mit einer jiddischen Übs. wurde von C. Neuhausen u. a. herausgegeben (4 Bde., New York 1919). Eine von Solomon Bloomgarden (unter dem Pseudonym Jehoash) geschaffene Übs. des AT erschien in New York 1926—36. Eine für die nach den USA ausgewanderten Juden bestimmte Übs. des NT unternahm H. Einspruch (American Translation of the NT into the Yiddish language, Brooklyn 1941), eine neue Übs. des AT A. Krolenbaum (Philadelphia 1949).

Literatur. W. Staerk u. A. Leitzmann, Die jiddisch-deutschen Bibelübss. von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jh. (Frankfurt/Main 1923); S. Noble, Sacred and Secular in the language of the Yiddish Bible Translation (Yivo. Annual of Jewish Social Science 1 [1946] 274—282); C. Habersaat, Repertorium der jiddischen Handschriften II (Rivista degli Studi Orientali 30 [Rom 1955] 235—249). Über zwei gleichzeitig im 17. Jh. in Amsterdam erschienene jiddische Bibeln vgl. L. Fuks, Het Boek 32, 2 (Den Haag 1955) 146—165; Encyclop. Judaica IV, 592—597.

Hebräische Übss. des NT haben in neuerer Zeit J. E. Salkinson (1883), Franz Delitzsch (hrsg. von G. Dalman 1877 u. ö.) und neuestens H. J. Schonfield (The Authentic NT, London 1955) geschaffen. Die Übs. von Delitzsch wird gegenwärtig von J. N. P. Bauchet nach dem griechischen Text der modernen Ausgaben und den Kommentaren von M. J. Lagrange umgearbeitet (bisher Mt u. Mk, Jerusalem 1950). *J. Schmid*

28. Keltisch

In keinem keltischen Dialekt (Irisch, Gaelisch [Schottisches Hochland], Manx [Dialekt der Insel Man], Kymrisch [Wales] und Bretonisch) ist eine Bibelübs. aus mittelalterlicher Zeit erhalten, ausgenommen die des Promptuarium Bibliae, einer mittelgaelischen Armenbibel (vgl. R. Jones, Y Bibyl yughymrace, Caerdydd 1940) sowie Glossen zu Paulus und Bruchstücke eines Psalmenkommentars. Erst nachdem Irland unter Elisabeth I. englisch geworden und 1560 die anglikanische Staatskirche eingeführt worden war, begann diese einzelne biblische Bücher ins Irische zu übersetzen. W. O'Donnell übersetzte 1595—1603 das ganze NT nach der englischen Authorized Version. 1685 erschien in London aus dem Nachlaß W. Bedells eine mehrmals nachgedruckte Übs. des AT, 1690 die ganze Bibel, eine solche des NT im Dialekt von Munster von E. O'Kane, Dublin 1858. Eine Übs. des NT in modernem Irisch von dem Methodisten E. Joint wurde von der Hibernian Bible Society herausgegeben (Dublin 1952).

Von einer katholischen Übs. der ganzen Bibel von dem Erzbischof J. McHale wurde nur Bd. 1 (Gen-Jos) gedruckt (Tuam 1861). Eine solche der vier Ev und der Apg, nach der Vulgata geschaffen von Peadar Ua Laoghaire, nach dem griechischen Text und den kirchlich gebilligten (englischen) Übss. revidiert durch Gearóid O'Nuallain, erschien Dublin 1915 bzw. 1922, die Evv nach gedruckt ebd. 1936, eine zweite Übs. der gleichen Bücher nach der Vulgata und dem griechischen Text von Pádraig McGiolla Cheara (Belfast und Dundalk 1943). Sie wurden ergänzt durch eine solche der ntl. Briefe und der Apk nach dem griechischen Text von Michael McCraith (Dublin 1948). Eine Evv-Harmonie nach dem griechischen Text schufen Pádraig O'Baoigheallain (Boylan) und Pádraig de Brún (Brown) (Dublin 1929), eine Übs. des Pentateuch nach der Douay-Version Ch. J. Doherty (ohne Ort und Jahr, um 1943). — Im gaelischen Dialekt des schottischen Hochlands erschien das NT von James Stuart 1767, das AT von seinem Sohn John Stuart 1802, beide revidiert 1807, 1826 und 1902, ferner 1787 eine metrische Psalmen-Übs. von J. Smith sowie eine katholische Übs. des NT 1875. Im heute ausgestorbenen Dialekt der Insel Man (Manx) wurde die ganze Bibel 1767—73 gedruckt. Im Dialekt von Wales übersetzte auf Grund eines englischen Parlamentsbeschlusses W. Morgan 1567 das NT, 1588 die ganze Bibel, die 1620 von R. Parry nach der englischen King James Version revidiert wurde und mit geringen Änderungen bis heute (zuletzt 1908) maßgebend blieb. — Im bretonischen Dialekt von Léon erschien im Auftrag der Britischen Bibelgesellschaft 1837 das NT, 1847 eine andere Übs., die ganze Bibel von J. Le Gonidec 1866, im Dialekt von Tréguier 1883 das NT von G. Le Coat, die ganze Bibel 1889.

Literatur. Realencykl. für Prot. Theol. III, 111—13; J. Balliner, The Bible in Wales (London 1906); A. Nicholson, The Bible in Ireland (London 1926); R. W. Jackson, The Bible and Ireland (Hibernian Bible Society, Dublin 1950); Shán O'Cúiv, in Irish Ecclesiastical Record 76 (Dublin 1951) 284—92.

Kevin Smyth SJ u. P. Skehan

29. Ungarisch

Aus einer Bestimmung des ersten Gesetzbuches des hl. Stephan (um 1025) ist zu erschließen, daß beim Gottesdienst auch eine Schriftlesung in der Volkssprache erfolgte. Das erste Konzil von Esztergom (um 1100) forderte, daß in den größeren Kirchen beim Gottesdienst dem Volk die Evv und die Episteln erklärt werden. Wann die ersten schriftlichen Übss. dieser Perikopen geschaffen wurden, läßt sich nicht ausmachen. Die älteste bekannte Übs., entstanden zwischen 1416 und 1435, ist in drei Hss erhalten, die Teile der ganzen Bibel enthalten. Ganz verschollen ist die Übs. von L. Báthory (um 1456). Teile des AT und NT sind erhalten in einer Hs von 1519. Andere Hss des 15. oder 16. Jh. enthalten hauptsächlich die Sonntagsperikopen und die Psalmen. Die ersten Druckausgaben sind die Paulusbriefe nach der Vulgata (Krakau 1533), übersetzt von Bened. Komjáti, die vier Evv nach der Vulgata von Gabriel Pesti (Wien 1536) und das NT von dem Melanchthonschüler Joh. Sylvester (Ujsziget 1541, ²1574), der Psalter von Stephan Benczédi Székely (Krakau 1548), sowie Teile des AT und das ganze NT von Kaspar Heltai u. a. (1551—65), ferner die Übs. der Königsbücher und des Buches Job von P. M. Juhász (1565). Th. Félegyházi gab 1586 das NT heraus. Komjáti, Sylvester, vielleicht auch Pesti benützten den Text des Erasmus, Benczédi Székely, Heltai und Juhász den hebräischen Text. Alle diese Übss. überragt das Meisterwerk des Calvinisten Kaspar Károlyi, der als erster die ganze Bibel nach der Vulgata, dem griechischen und hebräischen Text übersetzte (Vizsoly 1590). Sein Werk, das sich rasch durchsetzte und auch von den ungarischen Lutheranern übernommen wurde, hat für die ungarische Sprachgeschichte große Bedeutung erlangt. Sie ist mit wiederholten gering-

fügigen Verbesserungen bis heute immer wieder nachgedruckt worden. Durchgreifende Revisionen von 1898 und 1908 stießen auf heftigen Widerstand. Eine Überarbeitung ihres Textes durch C. K. Czipkés (Leiden 1718) wurde auf dem Heimtransport beschlagnahmt und größtenteils vernichtet. Eine Übs. der Psalmen und von Gen 5, 14—Ex 15, 25 schuf zwischen 1625 und 1634 der Sabbatharier Simon Péchi, wagte sie aber nicht zu veröffentlichen (erst hrsg. von A. Szilády, Budapest 1913). 1626 gab in Wien Georg Káldi SJ eine Übs. der ganzen Bibel nach der Vulgata heraus, die das katholische Gegenstück zur Übs. Károlyis wurde und ebenfalls bis heute oft nachgedruckt wurde. Daneben erschienen, von Übss. des AT abgesehen, seit dem 16. Jh. über 20 Übss. des NT, darunter nur vier katholische, so die protestantischen von Andr. Torkos (1736), Georg und Joh. Bárány und Joh. Sartorius Szabó (1754). Eine Revision der katholischen Káldischen Bibel nach der deutschen Übs. von J. D. Allioli schuf B. Tárkányi (Eger 1862—65, [2]1915—18). Eine durchgreifende Neubearbeitung mit neuen Anmerkungen wurde 1927—34 von der St. Stephans-Gesellschaft herausgegeben, und der Text dieser Ausgabe wurde 1954—57 durch L. Béla mit nochmals neuen Anmerkungen wiederholt. Eine neue katholische Übss. des NT aus dem Urtext in moderner Sprache mit Anmerkungen schufen G. Békés und P. Dalos (Rom 1951, [2]1955), eine neue poetische Übs. des Psalters der Piarist Alex. Sik (Budapest 1923, [3]1955 nach dem neuen lateinischen Psalterium überarbeitet). Eine Übs. von S. Sik u. A. Szörényi gab (Budapest 1955) das Päpstl. Bibelinstitut heraus. Von einer neuen Revision der protestantischen Bibel Károlyis durch den reformierten Pastor S. Szeglédy und den lutherischen Bischof S. Raffay, die in Wirklichkeit eine neue moderne Übs. ist, erschien 1938 eine Probeausgabe des NT und von AT Gen-Est. 1924 erschien eine solche des NT von A. Szeglédy, die 1930 auch von der Britischen Bibelgesellschaft übernommen wurde, 1925 das vollständige NT von Masznyik, 1929 das NT von A. Raffay, 1930 eine Überarbeitung der Károlyi-Bibel durch St. Kecskeméthy, 1928 Evv und Apg von L. Farkas. 1943 gab die Britische Bibelgesellschaft eine Überarbeitung der Károlyi-Bibel heraus, die vielseitige Ablehnung erfuhr. Daher entschloß man sich unter Beteiligung aller protestantischen Kirchen zu einer neuen Übs., die alles am Text Károlyis noch Lebendige beibehalten soll. Von dieser erschien 1950 als Probe Gen, 1952 das ganze AT (vgl. dazu L. M. Pákozdy, Bulletin of the United Bible Societies 6 [1951] 11—15). Eine sehr sorgfältige und getreue Übs. des AT gab 1898—1907 die Ungarische Israelitische Literaturgesellschaft unter der Leitung von W. Bacher (4 Bde.) heraus. Dazu kam 1925 eine zweibändige Übs. in edler Sprache für Jugend und Volk, enthaltend die Thora und die historischen Bücher des AT mit Daniel.

Literatur. L. Musnai, Die Geschichte der ungar. Bibel (ungar., [2]1927); K. Erdös, Chronik der Károlyi-Bibel (ungar., 1940); R. Szentiványi, A szentirástudomány tankönyve ([5]Budapest 1946) 384—91; I. Harsányi, A Magyar Biblia (Budapest 1927); T. Kardos, A huszita biblia keletkezése (M. Nyelvtud. Társ. Kiadv. 82, Budapest 1953); K. Karner, in Zeitschr. f. syst. Theol. 18 (1941) 28. 32. Über die Károlyi-Bibel: Károlyi Emlékkönyv ed. B. Vasady (1940).

R. Dezsényi OSB

30. Neugriechisch

Obwohl in der orthodoxen Kirche Bibelübss. nicht grundsätzlich verboten sind, waren einerseits die konservative Haltung und die traditionelle Ehrfurcht des griechischen Volkes vor den hl. Texten sowie die nahe Verwandtschaft des Neugriechischen mit der Sprache der griechischen Bibel und endlich die Angst vor dem Eindringen des Protestantismus der Schaffung von neugriechischen Bibelübss. ungünstig. Eine unedierte um 1450 entstandene vulgärgriechische von einem jüdischen Übersetzer geschaffene Psalmenübs. liegt hand-

schriftlich vor im Cod. Vat. gr. 343, eine zweite von gleicher Herkunft wurde 1543 in Venedig gedruckt. Die von D. Hesseling herausgegebene Pent-Übs. ist in einer Polyglotte (Konstantinopel 1547) erschienen. Dazu kommen eine Jobübs. von 1576 und eine ungedruckte Übs. von Lev (Athos, Dionysiu cod. 32). Christlicher Herkunft sind die folgenden Übss.: eine solche der Psalmen von Maximos Peloponnesios (Griech. Nationalbibl. Athen cod. 41), eine zweite Psalmenübss. von Athanasios Patelaros (17. Jh., ebd. cod. 28), eine dritte von Athanasios Baruchas (Venedig 1708), eine anonyme (ebd. 1704) und eine weitere von Damaskenos vom Peloponnes (ebd. 1817). Eine von einer englisch-griechischen Kommission geschaffene Übs. des ganzen AT (1840) wurde vom Ökumenischen Patriarchat und von der Orthodoxen Kirche Griechenlands abgelehnt, während dagegen die von Prof. Athanasios Hastupis geschaffene Übss. des ganzen AT (Athen 1955) keine Mißbilligung mehr erfahren hat. Außerdem sind in den letzten Jahrzehnten mehrere poetische Übss. der Psalmen erschienen, von denen besonders die von Prof. Trembelas mit Erklärungen versehene (Athen 1955ff) sowie eine Übss. der Kleinen Propheten mit Kommentar von B. Vellas (5 Bde., Athen 1945—50) Erwähnung verdienen.

Neues Testament. Auf Anregung des zum Calvinismus neigenden Patriarchen Kyrillos Lukaris wurde 1638 in Genf ein zweisprachiges NT (Urtext und neugriechisch) gedruckt. Die neugriechische Übs. stammte von Maximos Kallipolitis. Die Besorgnis vor der Profanierung des hl. Textes sowie die Antipathie gegen Lukaris erzwangen aber ihr Verbot. Doch wurde der neugriechische Text in einer Revision durch Seraphim Mytilenios 1703 von der englischen „Gesellschaft für Verbreitung des Ev" in London und in einer zweiten Revision durch Anastasios Michael aus Naussa (Makedonien) auf Veranlassung von A. H. Francke 1710 in Halle nochmals gedruckt. 1810 begann auch die Britische Bibelgesellschaft den Text des Maximos abzudrucken. Eine von ihrem Agenten Pinkerton angeregte, von dem Archimandriten Hilarion geschaffene Übs. der ganzen Bibel (das AT nach der LXX) blieb ungedruckt. 1838 brachte die gleiche Gesellschaft eine neue Übs. des NT heraus. Auch diese Ausgabe wurde von der griechischen Kirche abgelehnt und bekämpft. Dagegen wurde eine durch die Initiative des orthodoxen christlichen Vereins Anastasis geschaffene Paraphrase des NT (Athen 1900) vom Ökumenischen Patriarchat genehmigt. Unbeanstandet blieb auch eine unter den Auspizien der Königin Olga von Griechenland geschaffene zweisprachige (Urtext und neugriechisch) Evv-Ausgabe (Athen 1900). Heftigen Widerspruch erregte dagegen die von Alex. Pallis geschaffene vulgärgriechische Übs. der Evv. (Liverpool 1901; vgl. E. Nestle, Theol. Literaturblatt 24 [1903] 313f), die ein erst 1924 aufgehobenes allgemeines Verbot aller modernen Übss. des NT veranlaßte. Die Hl. Synode von Griechenland hat damals zum zweitenmal jede neugriechische Bibelübs. aus den oben genannten Gründen abgelehnt; sogar Artikel 2 der Staatsverfassung von Griechenland vom Jahre 1910 verbietet jegliche Bibelübs., die ohne Genehmigung des Ökumenischen Patriarchats und der Hl. Synode von Griechenland geschaffen ist. Anläßlich des Jubiläums der Ankunft des Apostels Paulus in Griechenland hat Prof. P. Trembelas eine vom Ökumen. Patriarchat und von der Hl. Synode von Griechenland gesegnete Paraphrase des NT geschaffen (2 Bde., Athen 1952). Eine von dem oben genannten M. Peloponnesios geschaffene vulgärgriechische Übs. der Apk, die in 4 Hss erhalten ist, wurde erst von H. R. Willoughby u. E. C. Colwell herausgegeben (Chicago 1940).

In der griechischen Kirche gebräuchliche offizielle Textausgaben: 1. Die Hl. Schrift des AT nach der LXX (1843—50); 2. Das AT nach der LXX auf Grund der 7. Aufl. v. K. v. Tischendorf, hrsg. von der Theol. Bruderschaft Zoe (Athen 1928); 3. Das AT nach der LXX, zum größten Teil nach der kleinen Ausgabe von A. Rahlfs (Athen 1938 u. 50); 4. Das griech. NT,

hrsg. von einer durch die Hl. Synode eingesetzte Kommission auf der Grundlage der kirchlichen Tradition (Konstantinopel 1904, 10. Aufl., hrsg von der Bruderschaft Zoe, und neuestens von der *'Αποστολικὴ Διακονία* der Kirche Griechenlands).

Literatur. Memorandum der Theol. Fakultät von Athen (Zeitschr. *'Ιερὸς Σύνδεσμος* [1901] 241—56); T. Xanthopulos, Traductions de l'Écriture Sainte en Néogrec avant le XIX. siècle (Echos d'Orient 5, Paris 1901, 323ff); P. I. Bratsiotis, *'Επίτομος εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Παλαιὰν Διαθήκην* ([2]Athen 1955, 325—28); Julia Karolu, *'Η βασίλισσα "Ολγα* (Athen 1935). *P. I. Bratsiotis*

31. Maltesisch

Weil die maltesische Sprache bis zum Ende des 18. Jh. in der Literatur noch nicht verwendet wurde und bis zum Beginn des 19. Jh. die Volksbildung sehr gering war, fehlten noch alle Voraussetzungen für eine maltesische Bibelübs. Nach der Besetzung der Insel durch die Engländer 1800 bemühten sich protestantische Bibelgesellschaften um eine Übs. wenigstens des NT. Man kann in der Geschichte der maltesischen Bibelübs. seit der Zeit von A. Vassalli, dem Schöpfer der maltesischen Literatursprache, drei Perioden unterscheiden. Die erste ist die der unzulänglichen Versuche, die mit einer anonym erschienenen wortgetreuen Übs. des Jo-Ev (von Conolo, London 1922) beginnt, auf die eine ebenfalls nach der Vulgata geschaffene Übs. aller vier Evv durch Vassalli selbst für die Britische Bibelgesellschaft folgte (London 1839). Diese wiederum wurde an die englische Revised Version angeglichen und durch die Übs. der übrigen ntl. Bücher ergänzt von M. A. Camilleri (London 1847). Die zweite Epoche ist gekennzeichnet durch das Nachlassen der englischen Missionstätigkeit und durch die ersten katholischen Übs.-Versuche, nämlich die poetische Psalmen-Paraphrase nach der Vulgata von R. Taylor (Malta 1846) und eine Übs. der 40 ersten Psalmen durch Scuri (in der Zeitung Il Habib). Erst in der dritten Periode beginnt die maltesische Literatur sich reicher zu entfalten und eine reichlichere Bibelübersetzungsarbeit von privater Seite einzusetzen. Neben dem NT wurden große Teile des AT übersetzt. J. Muscat Azzopardi übersetzte, immer noch in sklavischer Anlehnung an die Vulgata, die Evv und die Apg (1895—1924), P. P. Grima (1926—30) und A. M. Galea (1926—32) die ganze Bibel mit Ausnahme des Pentateuchs und des Buches Josua, hauptsächlich nach der Vulgata. Es folgte 1935 eine Übs. des Mk, dann die aller vier Evv nach der Vulgata in Anlehnung an die italienische und die englische Douai-Version durch G. Paris OP (1939—50). Alle diese Übss. entbehren aber noch der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und sprachlichen Eleganz. Sie sind jetzt überholt durch die Übs. der ganzen Bibel nach den Urtexten von dem Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Malta, P. P. Saydon (AT 1952, NT bisher bis 2 Kor, steht vor dem Abschluß), die allen wissenschaftlichen und literarischen Anforderungen voll gerecht wird.

Literatur. P. P. Saydon, History of the Maltese Bible (Malta 1957, Sonderdruck aus Melita Theologica 10 [1957]). *P. P. Saydon (J. Schmid)*

32. Bibelübersetzungen in außereuropäischen Sprachen (Missionen)

Allgemein. Die Schwierigkeiten der Übersetzung der Bibel in europäischen Sprachen wiederholen und steigern sich bei den Missionssprachen. Einmal besitzen die missionarischen Bibelübersetzer meistens nicht die notwendige Vorbildung in den biblischen Ursprachen und auch nicht die nötige Muße. Andererseits stellen sich von den Missionssprachen her ganz neue Probleme. Eine große Schwierigkeit bereitet schon die Vielheit dieser Sprachen (in Afrika

neben den Dialekten etwa 1100 Sprachen, auf den Neuhebriden sprechen die 60000 Bewohner 25 verschiedene Sprachen). Aus diesem Grunde wird in manchen Missionen eine europäische Sprache im Schulunterricht verwendet, was keine ideale Lösung ist. Eine Kompromißlösung besteht in der Schaffung und Verbreitung von sog. *linguae Francae*, Verkehrssprachen. So hat sich z. B. in Ostafrika das Swaheli von der Küste her über ein Gebiet von vielen Dutzend verwandter Sprachen ausgedehnt und wird heute von etwa 30 Millionen Menschen verstanden. Besonders erschwerend wirkt die ganz andersartige Struktur dieser Sprachen in Phonetik, Formenlehre und Syntax. Wenn es dazu noch Tonsprachen gibt, in denen die gleichen Laute je nach dem Akzent und Ton einen ganz verschiedenen Sinn haben können, ergibt dies namentlich für den Anfang für die schriftliche Wiedergabe fast unlösbare Schwierigkeiten. Das eigentliche Kernproblem bildet aber die christliche Terminologie. Weil viele dem Europäer selbstverständliche Dinge schon profaner Natur in anderen Kulturkreisen überhaupt nicht vorhanden sind (z. B. Saal, Brot, Wein, Lamm, Kelch), gibt es für sie in den dort gesprochenen Sprachen auch keine Wörter. Vor allem aber fehlen hier die spezifisch christlichen Wörter für Gnade, Kirche, Sakrament, Dreifaltigkeit usw. Es müssen darum für sie entweder Neubildungen geschaffen oder Fremdwörter eingeführt und phonetisch angepaßt werden, oder mit großer Vorsicht Wörter, die schon in der einheimischen Religion gebraucht wurden, übernommen und durch den Unterricht in ihrer Bedeutungsentwicklung gefördert, gleichsam getauft werden. Die erste Bibelübs. kann darum nicht mehr als ein Versuch sein, der im Laufe von Generationen sich bewähren und verbessert werden muß. Die endgültige Fassung wird wohl erst aus der Hand von oder wenigstens in Zusammenarbeit mit einheimischen Priestern kommen. Auf protestantischer Seite arbeiten nach dem Bericht von E. A. Nida, dem Leiter der Übersetzungsabteilung der Amerikanischen Bibelgesellschaft, gegenwärtig etwa 500 Missionare und Einheimische an der Verbesserung der Bibelübss. Für viele Sprachen ist die Bibel das erste Schriftdokument, und die Übs.-Arbeit fördert so auch die Entwicklung der Sprache.

Trotz dieser Schwierigkeiten ist auf diesem Gebiet der Missionararbeit schon viel geleistet worden, von den Protestanten, die die Verbreitung der Bibel als eine Hauptaufgabe ihrer Missionsarbeit betrachten, allerdings sehr viel mehr als auf katholischer Seite. In der katholischen Mission stützt sich der Unterricht wesentlich auf die Liturgie (die Sonntags-Evv und -Episteln sind in viele Sprachen übersetzt, in denen noch keine Bibel vorhanden ist), auf Katechismus und Biblische Geschichte. Es wird aber heute auch in der Mission immer mehr die bibelkatechetische Methode verwendet. Die Übs. des Bibeltextes folgt in der Regel erst später, zumal die meisten eingeborenen Christen in vielen Missionsgebieten Analphabeten und auch nicht in der Lage sind, sich das heilige Buch käuflich zu erwerben. Gegenwärtig wird aber in allen katholischen Missionsgebieten an Übss. in Eingeborenensprachen gearbeitet. Die protestantischen Missionsgesellschaften haben als finanzielle und drucktechnische Helfer die verschiedenen Bibelgesellschaften, von denen namentlich die Britische, Amerikanische und Schottische die Schaffung immer besserer Übss. in den Eingeborenensprachen als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachten. Sie sind seit 1950 mit dem Ziel der Koordinierung der Kräfte vor allem in den Missionsgebieten zu einem Weltbund, den United Bible Societies (Sitz London) zusammengeschlossen. Ihr Organ, The Bible Translater (London 1950ff) behandelt fortlaufend die auf dem Gebiete der Bibelübs. geleistete Arbeit und deren Probleme. Sie haben allein im Jahre 1955 in Indien, Pakistan, Ceylon, Indochina und Indonesien 1,259.000, in Japan 1,860.000, in Korea 526.000, in Hongkong 370.000, in Afrika 1,085.000 Bibeln oder Teile von ihr abgesetzt (vgl. die Statistik in RGG I³, 1163f). Entsprechende katholische Hilfswerke sind die der Propa-

ganda unterstehende Petrus-Claver-Sodalität und das Institut de Presse Missionaire (5 rue Monsieur, Paris). Wenn um 1800 die Hl. Schrift ganz oder zum Teil in 71 Sprachen gedruckt war, um 1900 in 567, heute in über 1100, so kommt dieser Zuwachs fast ausschließlich auf das Konto der Missionssprachen 2—3000 weitere Sprachen, die allerdings nur etwa 10% der Weltbevölkerung ausmachen, sind noch ohne Bibeltext. Es kann aber auch nicht verkannt werden, daß das unkontrollierte Bibellesen nicht ungefährlich ist und gerade in den Missionsländern zu maßloser Sektenbildung und Schwarmgeisterei geführt hat (vgl. B. G. M. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa [London 1947]; K. Schlosser, Propheten in Afrika [Braunschweig 1949]; G. Höltker, Schwarmgeisterei in Neuguinea während des letzten Krieges [Neue Zeitschr. f. Miss.-Wiss. 2 [1946, 201—16]; J. Rath, Die Bibel — Buch des Unheils für Afrika? [Kath. Missionen 1956, 109—12]).

Literatur. R. N. Cust, Language as illustrated by Bible-Translation (London 1886); J. Dahlmann, Die Sprachkunde u. die Mission (Freiburg i. Br. 1891); J. Warneck, Das Wort läuft durch die Lande (Bad Salzuflen o. J.); Th. Ohm, Die Hl. Schrift als Missionsmittel (Zeitschr. f. Miss.-Wiss. u. Rel.-Wiss. 27 [1937] 85—97); W. Bühlmann, Die christl. Terminologie als missionsmethod. Problem (Schöneck-Beckenried 1957); ders., Die Bibel in der katholischen Weltmission (Neue Zeitschr. f. Missionswiss. 16 [1960] 1—26; E. A. Nida, Bible Translation (New York 1947); Encycl. Britannica III 537—39; RGG I[3], 1222—24.

W. Bühlmann

33. Indisch

Die katholischen Missionare haben trotz der Verwendung der Bibel in der Liturgie die Übs. der Bibel nie als ihre Hauptaufgabe betrachtet. In Indien scheint vor der Mitte des 19. Jh., von einer singhalesischen (Ceylon) abgesehen, keine Übs. der Bibel in einer Eingeborenensprache gedruckt worden zu sein. Die Thomaschristen im Süden begnügten sich mit der syrischen Bibel (Peschitta), da Syrisch die Sprache ihrer Liturgie war. Einige Missionare schufen einer in Indien volkstümlichen Tradition folgend religiöse Epen, wie das Christa Purana in Marathi von P. Stephens, das malayische Pana von P. Hanxleden und das Thembavani in Tamil von P. Beschi, deren Inhalt die biblische Geschichte oder insbesonders das Leben Jesu bildete. Die ersten bekannten Bibelübss. stammen von Jérôme Xavier, der am Hof der Mogulherrscher Akbar und Johanzir wirkte. Er übersetzte die Psalmen ins Persische (die Sprache des Hofes) und revidierte eine ältere aus Persien mitgebrachte Übs. der Evv. Aber diese Übss. sind, weil nur für den Hof bestimmt, nie gedruckt worden. Eine gewaltige Schwierigkeit bei der Übs. der Bibel in die indischen Eingeborenensprachen wird dadurch beleuchtet, daß nach der Volkszählung von 1951 in Indien 782 Sprachen und Dialekte gesprochen werden, wenn auch nur etwa 200 von diesen von mehr als 1000 Menschen, nur 60 von mehr als 100.000 und nur 19 von mehr als 1 Million, 5 (Hindi, Telugu, Marathi, Tamil, Bengali) von mehr als 25 Millionen gesprochen werden.

Protestanten. Die ersten nach Indien kommenden protestantischen Missionare waren die Lutheraner B. Ziegenbalg u. H. Plütschau (1706), die in der damaligen dänischen Handelsniederlassung Tranquebar alsbald eine Druckerei einrichteten und 1715 das NT in Tamil, 1726 Teile des AT erscheinen ließen. Ebenso richtete 1793 der Baptist William Carey in Serampore eine Druckerei ein und brachte in Zusammenarbeit mit W. Ward zwischen 1800 u. 1834 40 Übss. der Bibel oder von Teilen der Bibel in verschiedenen Sprachen und Dialekten heraus (Zusammenstellung bei E. A. Grierson, Indian Antiquary 32 [1903] 141—154). 1811 und 1813 errichtete die Britische Bibelgesellschaft Zweigstellen in Calcutta und Bombay und förderte energisch, z. T. in Zusammenarbeit

mit Missionsgesellschaften, die Herstellung und den Druck neuer Übss. Seit 1944 bilden diese Zweigstellen die selbständige Bible Society of India and Ceylon. Bis 1957 wurde die Bibel oder Teile von ihr in 118 indische Sprachen und Dialekte übersetzt, die ganze Bibel in 24 Sprachen aller indischen Sprachfamilien, das NT in 39. 98% der Bevölkerung Indiens besitzen damit eine Übs. wenigstens eines Teils der Bibel in ihrer Muttersprache. Aber diese Missionsübss., die in der Regel in der Weise entstanden, daß Einheimische den Text übertrugen und Missionare die Übs. revidierten, verzichten nicht nur auf alle literarischen Ansprüche, sondern sind auch, wenigstens die älteren, unzulänglich und z. T. unbrauchbar, weil die eingeborenen Übersetzer vielfach gar nicht fähig waren, die Terminologie der Bibel zu verstehen und ihre Gedanken in eine gänzlich andere Ideenwelt zu übertragen. Im heutigen Indien ist die Überzeugung im Wachsen, daß keine Bibelübs. als endgültig betrachtet werden kann, bevor nicht einheimische christliche Gelehrte mit theologischer Bildung ihren Beitrag dazu geleistet haben.

Gegenüber den großen Leistungen der Protestanten stehen die der Katholiken sowohl der Zeit wie der Zahl der Übss. nach sehr zurück. Die ersten gedruckten katholischen Bibeln sind das NT in Tamil für den Süden (1857) und in Hindustani (Urdu, von A. Hartmann) für den Norden. Diese beiden Sprachen sind auch die einzigen, die heute eine vollständige katholische Bibel besitzen. Drei oder vier andere besitzen das vollständige NT, einige wenige andere Teile davon, alle übrigen nichts. Die Übs. des NT in Urdu wurde ergänzt durch die von dem Arzt Utarid geschaffene des AT (ganze Bibel in 5 Bänden, Lahore 1924, [4]1950). Eine neue Übs. in dieser Sprache nach dem Urtext ist z. Z. in Rom im Druck; ebenso eine solche des NT in Hindi, die des AT in Vorbereitung. In Bengali wurden in neuerer Zeit nur die Evv und Apg übersetzt. In Konkani übersezte R. F. C. Mascarenhas das NT nach der Vulgata (1952). In Singhalesisch (Ceylon) wurde nach einer Übs. der Sonntagsevv durch J. Gonçalvez (1731, gedr. 1848) das ganze NT nach der Vulgata übertragen von F. C. Chounavel (1896ff). Von einer besseren Übs. des NT durch den Bischof E. Peiris erschien bisher Mt (1956). Die alte Übs. des NT in Tamil (1857) wurde 1890 durch eine neue von J. B. Trincal SJ ersetzt ([7]1949). Dazu kommt eine Übs. der ganzen Bibel von Bischof F. Bottero (1904, [3]1929) und eine weitere des AT (1910, [3]1932). In Telugu hat D. Thomas das NT übersetzt (1914—24). Dazu kommen Übss. des NT bzw. der Evv in ein paar tibetisch-burmesischen Sprachen und eine noch nicht abgeschlossene Übs. des NT im Santali. Das starke Anwachsen der katholischen Übss. beweist, daß deren Notwendigkeit in vielen Diözesen als dringend empfunden wird.

Literatur. A. Camps, J. Xavier and the Muslims of the Mogul Empire (Schöneck-Beckenried 1957) 24—32, 194f; J. S. M. Hooper, The Bible in India (Oxford 1938); C. H. Swavely, The Lutheran Enterprise in India (Madras 1952); H. K. Moulton, The Bible in Indian Languages (National Christian Council Review [1957] 159ff); J. Putz, The Bible in India (Clergy Monthly, Suppl. Dezember 1957). *J. Putz SJ*

34. Chinesisch

Ob die Nestorianer, die vom 7. bis 14. Jh. in China Missionsarbeit geleistet haben, eine Bibelübs. geschaffen haben, ist umstritten. Die Inschrift von Singanfu (v. J. 781) klärt das nicht. Unter den Turfanfunden befindet sich kein Bibeltext. Von den Übss. des NT und der Psalmen, die der Franziskaner Joh. a Monte Corvino († 1328) nach seinem eigenen Zeugnis geschaffen hat, ist nichts erhalten, und es ist fraglich, ob seine Übs. nicht vielmehr mongolisch war. Die Jesuiten, die seit dem 16. Jh. in China wirkten, haben nur Teile der Bibel für die Liturgie und Katechese übersetzt. Am Anfang des 18. Jh. machten die Franziskaner

einen vergeblichen Versuch. Die erste Übs. des NT bis zu Hebr 1 schuf der Pariser Missionar Jean Basset († 1707). Sie blieb ungedruckt, ist aber in zahlreichen Abschriften erhalten, deren berühmteste das „Sloan Ms." des Britischen Museums ist (dazu B. H. Willeke, Catholic Biblical Quarterly 7 [1945] 340—53). Um die Wende des 18./19. Jh. schuf Louis de Poirot eine ebenfalls ungedruckt gebliebene, aber handschriftlich erhaltene Übs. des größten Teils der Bibel mit Anmerkungen aus den Kommentaren des Cornelius a Lapide. Diese zwei Übss., besonders die von Basset, wurden von den protestantischen Missionaren (M. v. Lassar, J. Marschmann, R. Morrison) verwendet, die seit 1804 eine rege Übersetzungsarbeit entfalteten, so daß 1816 das vollständige NT, 1822 auch das ganze AT gedruckt vorlag. 1835 folgte eine neue Übs. des NT von W. H. Medhurst. Man erkannte aber bald die Notwendigkeit einer einheitlichen Übs. der Bibel, und so entstand aus der Zusammenarbeit der Missionare verschiedener protestantischer Kirchen die „Delegates Version" hrsg. von C. W. Milne, W. H. Medhurst, J. Stomach und E. C. Bridgeman (Evv 1850, das ganze NT 1852, AT 1854, ganze Bibel 1855, 1869 mit Anm.). Als Hauptvorlage wurde die englische King James Version verwendet. Von 1853—1891 arbeiteten etwa 40 Übersetzer teils an der weiteren Verbesserung der bisherigen Ausgaben, teils an der Übertragung der Bibel in verschiedene chinesische Dialekte, und der 1891 von allen protestantischen Kirchen angenommene verbesserte Text wurde nach neuer Überarbeitung 1919 als der offizielle protestantische Text (The Union Version) angenommen. Doch will man sich heute von der englischen Vorlage immer mehr frei machen. Aus dieser Tendenz entstanden The Bible Treasury NT (Peking 1941) und die Übs. des NT von Lu Chen Chung (ebd. 1948, rev. 1953; vgl. H. Y. Murray, The Bible Translater 4 [1953] 165ff; R. P. Kramers, ebd. 5 [1954] 184—190, sowie das wohl abgewogene Urteil von Kramers über die neueren Übss. überhaupt: ebd. 7 [1956] 152—162).

Die bewundernswerten Leistungen der Protestanten stachelten auch die Orthodoxen, die das NT in die Volkssprache übersetzten, und die Katholiken an, die an der gleichen Aufgabe schon seit 1885 arbeiteten. Ihre wichtigsten Leistungen sind die Übs. der Evv in das traditionelle klassische Chinesisch von J. Dejean (1892f) und die der Evv und Apg in die nämliche Sprache nach der Vulgata von L. Ly (1897, [6]1936). Jetzt erschienen die Übs. der Evv-Konkordanz von Mastai Ferretti durch den berühmten Schriftsteller Ma Shiang Pe (1913) und vor allem die Übs. des ganzen NT nach der Vulgata in die Volkssprache durch J. Hsiaho SJ (1919—21), die dann von anderen Jesuiten sowohl in Tientsin als auch in Shanghai nach dem griech. Text revidiert wurde (die Revision von Tientsin erschien 1948, die von Shanghai ist noch unvollendet). Literarische Meisterwerke sind die Evv-Übs. in klassischem Stil von dem genannten Ma Shiang Pe (1948) und die im Auftrag Chiang Kai-sheks geschaffene Übs. des ganzen NT im gleichen Stil von Wu Ching Hsiong (1949). Vom AT war bis 1946, von zwei unbeachtet gebliebenen Übss. des Buches Tobias abgesehen, nichts vorhanden. 1946 gab aber Wu Ching Hsiong eine poetische Psalmen-Übs. heraus, die vielleicht als das sprachlich eleganteste Werk der ganzen christlichen chinesischen Literatur bezeichnet werden kann. Eine von dem Plenarkonzil von Shanghai 1924 beschlossene Kommission, die die ganze Bibel ins Chinesische übersetzen sollte, kam nicht zustande. An ihrer Stelle richtete der Franziskanerorden 1945 in Peking ein Studium Biblicum Sinense ein (1946 nach Hongkong verlegt), das unter der Leitung von Gabriel Maria Allegra unter Heranziehung chinesischer Mitarbeiter eine neue Übs. der ganzen Bibel aus dem Urtext mit Kommentar schaffen soll. Davon ist von 1946—54 das ganze AT in 8 Bänden erschienen, vom NT 1957 die Evv.

Literatur. Über die Tätigkeit der Nestorianer: P. Y. Saeki, The Nestorian Documents and Relics in China (Tokyo 1937). Über die ersten Bemühungen

der Franziskaner: Sinica Franciscana I, Quaracchi 1928. Über die der Jesuiten: L. Pfister, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552—1773 (Shanghai 1932). Über die Leistungen der Protestanten: M. Broomhall, The Bible in China (London 1934); J. Garnier, Chinese Versions of the Bible (Shanghai 1934); W. H. Hudspath, The Bible and China (London 1952); The American Bible Society in China, Centennial Book (New York 1916); Über das Studium Franc. G. M. Allegra, Liber Annuus Studii Biblici Franciscani Hiersolymitani 3 (1953) 185—214; S. Rosso (Catholic Biblical Quarterly 9 [1947] 96—100).

G. M. Allegra (B. H. Willeke)

35. Japanisch

In der alten Periode der Missionierung Japans verfertigte schon der erste japanische Begleiter des hl. Franz Xaver eine Übs. des Mt (1548). Sie ist nicht erhalten. In der Folgezeit wurden für den Gebrauch in der Liturgie und Katechese Teile der Bibel übersetzt, insbesondere die Sonntags- und Festtagsevv durch P. L. Frois SJ. Sie galten als verloren bis zur Entdeckung eines Manuskripts von P. M. Barreto SJ vom Jahre 1591 im Cod. Vat. Reg. Lat.459 durch J. Schütte SJ (vgl. Archivum Hist. SJ [1940] 226—80). Es folgt eine lange Periode der Verfolgung des Christentums und der Abschließung Japans von der übrigen Welt, während der auch die Arbeit an der Übs. der Bibel in Japan selbst vollständig zum Stillstand kam. Die nächsten derartigen Versuche erschienen deshalb außerhalb des Landes. Schon vor der durch den amerikanischen Admiral Perry (1853) erzwungenen Wiedereröffnung des Landes begannen protestantische Missionare wie K. F. A. Gützlaff (Jo-Ev u. -Briefe, Singapore um 1840, Neudruck Tokyo 1939), S. W. Williams (Mt und Gen), B. J. Bettelheim (Jo, Apg, Röm, Hongkong 1855, von der Britischen Bibelgesellschaft nachgedruckt, Wien 1873) mit der Übs.-Arbeit. 1871 erschienen als erste in Japan gedruckte Bibel Mt und Apg von dem freien Baptistenmissionar Jonathan Goble. J. C. Hepburn und N. Brown übersetzten mit Hilfe des Japaners M. Okuno die vier Evv (1872f). 1879 veröffentlichte N. Brown das erste vollständige japanische NT, das 1894 von der Britischen Bibelgesellschaft nachgedruckt wurde. 1901 erschien die Übs. des NT von dem russischen Missionar Nik. Kassatkin (Neudruck 1901). Aber schon vorher verbanden sich die protestantischen Missionsgesellschaften zur Schaffung einer gemeinsamen Übs. Das NT, übersetzt von Hepburn, S. R. Brown und D. C. Green, erschien 1880. Die ganze Bibel, von einem Stab von ausländischen und japanischen Übersetzern geschaffen, wurde 1882—87 von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben; eine nach dem Text von Nestle revidierte Ausgabe des NT erschien 1917, die Psalmen 1918, das ganze AT mit Ausnahme der sog. Apokryphen 1924, das NT in der Volkssprache (gogo) 1955, das AT 1956. Die Revision von 1917 blieb bis zum Erscheinen der neuen Übs. in die Volkssprache der maßgebende protestantische Text des NT. Inzwischen erschienen auch Übss. von Teilen der Bibel von privaten Übersetzern, teils in klassischem Japanisch (bungo), teils in der Volkssprache. Eine neue Übs. der ganzen Bibel wurde im Auftrag der japanischen und amerikanischen Bibelgesellschaften unter der Leitung von Tsuru (AT) und T. Matsumoto (NT) geschaffen (1955). Die Katholiken erhielten nach einer Übs. der Evv von Michael Steichen und Goro Takahashi (1895—97) und einer zweiten der Evv (Hongkong 1900) die sehr gute des ganzen NT nach der Vulgata, das „Hsin Yaku Sei-sho" des Pariser Missionars Emile Raguet in einem würdigen klassischen Japanisch und in lateinischer Schrift (1905), die bis heute der offizielle katholische Text blieb. Weil sie aber von der jüngeren Generation vielfach nicht mehr verstanden wird, wurden in neuester Zeit mehrere Übss. in der heutigen Volkssprache hergestellt. Hier ist besonders die Übs. des italienischen

Franziskaners F. Barbaro unter Mitarbeit von Prof. L. S. Ogata (Evv 1950, das ganze NT 1953) nach der Vulgata zu nennen. Es gab aber bis jetzt noch keine katholische Übs. auch des vollständigen AT. 1948 beauftragte die japanische Bischofskonferenz den deutschen Franziskaner Eusebius Breitung mit der Vorbereitung einer solchen Übs. in vereinfachtem klassischem Japanisch. Davon erschienen bis 1955 2 von 4 vorgesehenen Bänden. Inzwischen hat das in Tokyo gegründete Studium Biblicum Franciscanum unter der Leitung des Amerikaners Bernardin Schneider die Schaffung einer Übs. der ganzen Bibel nach den Urtexten nach dem Vorbild der neuen chinesischen Übs. übernommen. Die Übs.-Arbeit, die etwa zehn Jahre in Anspruch nehmen wird, wurde 1956 mit dem AT begonnen.

Literatur. H. Cieslik SJ, Die Hl. Schrift in der alten Japanmission (Neue Zeitschr. für Missionswiss. 11 [1955] 30—41); J. O. Shibutani, Seisho Nyuman (Tokyo 1952) 176—205; J. F. Gressitt, History of the Japanese Translation of the Bible (New York, American Bible Society, 1950); J. C. F. Robertson, The Bible in Japan (London 1952); M. T. Hills, The Progress of Bible Translation in Japan (The Bible Translater 3 [London 1952] 75—79); The Japan Bible Society, Introducing the NT in Colloquial Japanese (Tokyo 1954); Japan. kath. Enzyclopädie III (Tokyo 1952) 169—72; M. Curran, The Holy Scriptures in Japan (Tokyo 1958); Biblica, Elenchus Bibliogr. Bibl. 30 (1949) Nr. 578—80; 34 (1953) 774—77; 36 (1955) 779—87; 38 (1957) 700—11.

B. H. Willeke u. B. Schneider

36. Afrikanisch

Als die christlichen Missionare im Gefolge der portugiesischen Seefahrer nach Schwarz-Afrika kamen, hatten sie es — und so noch für Jahrhunderte — ausschließlich mit Analphabeten zu tun. Darum waren die ersten Druckwerke für den Gebrauch der Missionare selbst bestimmt. Zwischen 1624 und 1659 erschienen ein Kikongo- und ein Kimbuundu-Katechismus. Dazu kamen ein Kimbuundu-Gebetbuch, eine Bantu-Grammatik und ein paar andere derartige Werke. Dies waren bis ins 19. Jh. fast die einzigen Sprachdokumente. An Übss. der Bibel wurde noch nicht gearbeitet.

Literatur. L. Kilger, Die ersten afrikan. Katechismen im 17. Jh. (Gutenberg-Jahrbuch [Mainz 1935] 257—64); C. M. Doke, Early Bantu Literature (Bantu Studies 9 [Johannesburg 1935] 87—114); G. van Bulck, Les recherches linguistiques au Congo Belge (Brüssel 1948).

In Abessinien, wo die Missionare des Lesens Kundige vorfanden, bemühten sie sich schon früh um neue Bibelübss. Die erste, von dem einheimischen Priester Tasfa Zion geschaffene Übs. des NT in Gheez wurde 1547 in Rom gedruckt. Das Schicksal eines 1637 zur Drucklegung nach Rom geschickten Manuskripts von großen Teilen des AT ist unbekannt. 1671 wurde eine von verschiedenen Missionaren geschaffene arabische Übs. der ganzen Bibel im Auftrag der Propaganda-Kongregation gedruckt (vgl. G. Graf, Geschichte der christl. arab. Literatur I, Rom 1944, 96f). Die von dem Kopten Raphael Tuki nach der Vulgata hergestellte arabische Übs. des AT (2 Bde. Rom 1752) kam über das Buch Tobias nicht hinaus (Graf 97f).

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. setzte in Schwarz-Afrika mit dem Schulwesen auch eine intensive Bibelübersetzungsarbeit ein. Ungedruckt blieb die Übs. des NT und von Teilen des AT von dem ersten einheimischen Priester von Madagaskar, Basilide Rahidy SJ († 1883). Seine Übs. der Sonntagsevv erlebte dagegen bis 1920 9 Auflagen. 1876 erschien das Lk-Ev in Sesuto von J. J. Gerard OMI, 1855 in Dakar die Übs. der Sonntags-Evv in Wolof von Mgr. Kobes CSSp, 1873 ebd. eine Übs. der Bibel von dem einheimischen Priester Abbé Jouga. Von 1910 bis ca. 1950 wurde die ganze Hl. Schrift in 2 afrikanische

Sprachen übersetzt, die vier Evv und teilweise auch die Apg in 11 Sprachen, einzelne Evv in 9, die Sonntags-Evv und Episteln in 40 Sprachen. Während der gleichen Zeit wurden die biblische Geschichte in 93 und der Katechismus in 251 Sprachen übersetzt.

Die Protestanten besaßen 1938 die ganze Bibel in 35, das NT in 87 und einzelne Teile der Bibel in 191 afrikanischen Sprachen. Die Britische Bibelgesellschaft hat bis 1944 die Bibel oder Teile von ihr in 294 afrikanischen Sprachen herausgegeben. Für das Swaheli, die neben dem Arabischen am weitesten verbreitete Sprache Afrikas, ergibt sich folgendes Bild: die Protestanten hatten schon 1869 Mt, 1883 das ganze NT von Steere, wozu 1937 die ganze Bibel von Pastor Röhl und 1952 eine weitere von der Church Mission Society und der University's Mission to Central Africa herausgegebene Übs. der ganzen Bibel kam. Auf katholischer Seite wurden dagegen erst 1913 die Evv und die Apg von Brutel und 1947 die neue Übs. derselben Bücher von Loogman gedruckt. Die übrigen Bücher des NT und das AT sind bis heute noch nicht übersetzt.

Literatur. R. Streit, Bibliotheca Missionum (Freiburg 1916ff) Bd. 15—20 passim; Books for Africa (The Quarterly Bulletin of the Intern. Committee on Christian Lit. for Africa, London 1931ff). *W. Bühlmann*

37. Allgemeine Literatur

Wertvoll, wenn auch weithin veraltet, sind immer noch die Artikel über die einzelnen Bibelübss. im Dictionnaire de la Bible (unter den einzelnen Sprachen), Dictionary of the Bible, Extra Vol. 402—20, und Realenzykl. für prot. Theol. III, 97—179; XXIII 220ff; T. H. Darlow and H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society (2 Bde, Bd. 2 in 3 Teilen, London 1903—11); Catalogue of the British Museum, Bible (4 Teile, London 1892—99); Encicl. Cattolica II 1556ff; G. Kilgour, The Gospel in many years (London 1925); ders., The Bible throughout the World (London 1939); E. M. North, The book of a thousand Tongues (New York-London 1938); V. Rosenskilde, Europeiske Bibeltryk (Kopenhagen 1953); E. E. Flack, B. M. Metzger and others, The Text, Canon, and Principal Versions of the Bible (Extracted from Twentieth Century Encycl. of Religions Knowledge, Grand Rapids 1956). In der kleinen Schrift: The Gospel in Many Tongues (New ed. London 1954) zählt die Brit. and For. Bible Soc. 826 von ihr veröffentlichte Bibelausgaben auf. Die Probleme der Bibelübs., namentlich in die sog. Eingeborenensprachen werden behandelt von W. Schwarz, Principles and Problems of Biblical Translation (New York 1955) und E. A. Nida, Bible Translating (New York 1947). Darüber wie über die Arbeiten an der Schaffung neuer Übss. handeln fortlaufend die Zeitschriften der United Bible Societie: The Bible Translater (London 1950ff) und das vierteljährlich erscheinende Bulletin of the United Bible Societies (London). Alle neu erscheinenden Bibelausgaben und die Literatur darüber verzeichnet ferner fortlaufend der Elenchus Bibliographicus Biblicus der „Biblica" (Rom, Pontif. Istituto Biblico).

J. Schmid

CORPORA ORBICULATA

Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus

Von Dr. Johannes Bauer, Graz

Von einem Origeneskenner, wie G. Bardy es war, stammt folgende Feststellung: „Andere, Justinian insbesondere, klagen Origenes an, er habe gelehrt, daß die auferstandenen Leiber Kugelgestalt hätten. Es ist schwer festzustellen, ob diese Anklage wirklich begründet ist[1]." Das heißt offenbar, daß wir keinen Origenestext kennen, aus dem die genannte Lehre zu entnehmen wäre. Wir haben nun im folgenden vor, einen Passus aus einem lateinischen Jobkommentar als die Grundstelle des Origenes aufzuweisen, ja darin geradezu die ursprüngliche Exegese des großen Alexandriners zu entdecken, von der ausgehend man zur Vorstellung sphärenförmiger Auferstehungsleiber gekommen ist.

Wir müssen uns zunächst die Formulierungen der Gegner des Origenes vergegenwärtigen. Der 5. der Canones von 543 lautet: *Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα, καὶ οὐχ ὁμο‹λ›ογεῖ ὀρθίους ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω. Si quis dicit aut sentit, in resurrectione corpora hominum orbiculata suscitari, nec confitetur nos suscitari rectos, A. S.*[2] Etwas darüber hinaus sagt Canon 10 der 15 Anathematismen, die Justinian den 553 in Konstantinopel versammelten Bischöfen zugeschickt hat: *Εἴ τις λέγει, ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα . . . ἀ. ἔ*[3].

Vielleicht muß man in diesem Zusammenhang die Ausführungen unseres Adamantius über Phil 2, 10 stellen: „Die geistige Kniebeugung aber, so genannt, weil sich „im Namen Jesu" jeder der Seienden vor Gott demütigt und erniedrigt, scheint mir von dem Apostel in diesen Worten angedeutet zu werden: ‚damit im Namen Jesu alle Knie derer sich beugen, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde sind' (Phil 2, 10). Denn die Annahme, die Körper der Himmelsbewohner seien so gestaltet, daß sie auch körperliche Knie besäßen, verbietet sich deshalb, weil ihre Körper von Männern, die hierüber genaue Untersuchungen angestellt haben, als kugelförmig nachgewiesen worden sind[4]". Dieser Text wird schon bei Migne in der Anmerkung Huet entgegengehalten und dabei in Verbindung mit der von Origenes wiederholt ausgesprochenen Meinung, daß wir nach der Auferstehung den Engeln ähnlich würden, geschlossen, Origenes müsse also der Auffassung gewesen sein, daß die Leiber der Menschen nach der Auferstehung sphärenförmig sein würden[5]. Huet verteidigt Origenes und schiebt die Lehre von der Sphärengestaltigkeit der Auferstehungsleiber auf die origenistischen Mönche, die zur Zeit Justins und Justinians die Klöster Palästinas beunruhigten; den Beweis dafür nimmt er aus der Cyriacusvita des Metaphrastes[6].

---

[1] DThC 11, 1547; ebenso A. Michel, DThC 13, 1531.

[2] Denzinger 207; Mansi IX, 533C; vgl. F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, Münster 1899, 45ff.

[3] Text bei Diekamp a. a. O. 94; vgl. darüber ebd. 88ff. (Bei Mansi steht der Text IX, 516D). Zum Ganzen siehe auch den Artikel Origénisme von G. Fritz: DThC 11, 1565–1588.

[4] Vom Gebet 31, 3 (GCS 3, Origenes 2, 396f Koetschau; übersetzt von demselben BKV² 48, 140).

[5] PG 17, 991 Anm. 48.

[6] PG 17, 992A. Da Metaphrastes nur die Cyriacusvita des Cyrill von Skythopolis bearbeitet hat, der bezügliche Text aber auch bei Cyrill steht, sei dieser hier hergesetzt: *λέγουσιν ὅτι αἰθέρια καὶ σφαιροειδῆ ἐγείρονται ἡμῶν τὰ σώματα ἐν τῇ ἀναστάσει, καὶ γὰρ καὶ τὸ τοῦ κυρίου οὕτω φασὶν ἐγηγέρθαι σῶμα· λέγουσιν ὅτι γινόμεθα ἴσοι τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἀποκαταστάσει.* Text bei E. Schwartz, TU 49/2 (1939) 230, 7–10 (in den AAS Sept. 8, 152F). Zu den im Anschluß an seine Text

Auf besagte Origenisten allein bezöge sich die Verurteilung durch Justinian. Hierher gehört nach Huet[8] auch die Bemerkung des Hieronymus Contra Johannem Hierosolymitanum 29: Sic et Dominus noster in monte transfiguratus est in gloria, non ut manus ac pedes, caeteraque membra perderet, et subito in rotunditate vel solis, vel sphaerae volveretur, sed eadem membra solis fulgore rutilantia apostolorum oculos perstringerent[9]. Wir dürfen noch einen weiteren Satz des Hieronymus anfügen; in seinem Nekrolog auf Paula berichtet er nämlich ausführlich über die Versuche der Origenisten, Paula für sich zu gewinnen. Den Exponenten dieser Leute nimmt er scharf aufs Korn und ruft ihm, nachdem er Joh 20, 27 (Infer digitum tuum huc usw.) und Lk 24, 39f (Videte manus meas et pedes usw.) zitiert, zu: ossa audis et carnem, pedes et manus; et globos mihi Stoicorum atque aeria quaedam deliramenta confingis[10]! Man pflegt dazu auf Chrysipp zu verweisen: *Χρύσιππος δὲ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος σφαιροειδεῖς γενέσθαι* (scil. *τὰς ψυχὰς*) *δογματίζει*[11].

Wir verlassen nun die gegen die Origenisten polemisierenden Aussagen, aus denen nur mit äußerstem Vorbehalt auf die Meinung des Origenes geschlossen werden kann und wenden uns einem Stück alter Exegese zu, das uns in einem pseudohieronymianischen Jobkommentar[12] erhalten ist und das wir, wie wir

---

ausgabe von Schwartz gemachten geschichtlichen Feststellungen ist die Kritik von E. Stein hinzuzulesen: Anal. Boll. 62 (1944) 169–186.

[7] PG 17, 992AB.

[8] PG 17, 992C.

[9] PL 23, 398A.

[10] Epist. 108, 24 (CSEL 55, 343, 8–10); vgl. Contra Joh. Hier. 28 (PL 23, 397AB).

[11] Frg. phys. 815 (Arnim II, 224).

[12] Von diesem Jobkommentar bestehen vier voneinander recht verschiedene Rezensionen (ich benütze hier dankbar eine briefliche Information durch P. Eligius Dekkers vom 30. November 1959; vgl. I. Fransen, Le commentaire au livre de Job du prêtre Philippe, Maredsous 1949): 1. Der von Erasmus herausgegebene und in die meisten Hieronymusausgaben aufgenommene Text PL 26, 619–802 (655–850), vgl. F. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi 3420 und 6971, 1, sowie E. Dekkers, Clavis Patrum Latinorum (Sacris Erudiri 3 [1951]) 643. Dieser Text wird oben von uns benützt. — 2. Der von J. Sichard (Basel 1527) edierte Text, vgl. Stegmüller a. a. O. 6970 und Dekkers a. a. O. 643. — 3. Der von Ouen herausgegebene Text, der unter Bedas Werken (nicht in PL) steht und mit dem Text Sichards nah verwandt ist, vgl. Stegmüller 1663 und 1664, vgl. 6970. — 4. Die von Martianay edierte sogenannte Expositio interlinearis PL 23, 1407–1470 (1475–1538), vgl. Stegmüller 6971, 2 und Dekkers 757; es handelt sich dabei um Exzerpte aus einem Text, der mit den drei erstgenannten Rezensionen verwandt, aber mit keiner zu identifizieren ist. Keine der vier Rezensionen scheint den Text des Hieronymusschülers Philipp, der der Autor des Kommentars sein dürfte, rein bewahrt zu haben. Dom Irenaeus Fransen bereitet eine Edition aller vier Rezensionen vor.

Die Expositio interlinearis enthält unseren im folgenden zitierten Text nicht; er steht aber (ebenso wie die beiden anderen von uns bei Anm. 17 und Anm. 25 genannten Textstücke) in den Bedaausgaben und wird wohl auch bei Sichard zu finden sein, dessen Edition mir leider nicht zur Verfügung steht. Die folgenden Bemerkungen beruhen auf dem Text des Drucks der Werke Bedas, bei A. Hierat und J. Gymnicus, Köln 1612 (spaltengleicher Abdruck auch bei J. W. Friess, Köln 1688), Band 4. Dort findet sich Spalte 449 oben der von uns Anm. 17 zitierte Text in einer eingangs etwas erweiterten Form: *Unde et ille sanctus Helcana pater venerabilis Samuelis, qui erat possessio Dei* (*Helcana quippe possessio Dei transfertur*) *vir dicitur: et non solum vir, verum etiam vir unus appellatur. Non enim in diversa vagabundus velut mobilis* usw. Der von uns Anm. 25 angezogene Text steht gleichlautend Spalte 597 unten; den Text zu Anm. 14 siehe dort. Er scheint etwas korrumpiert zu sein, aber vielleicht da oder dort eine ältere und bessere Lesung zu bewahren: so dürfte wohl die Einleitung *Aliter*

glauben, mit guten Gründen für Origenes in Anspruch nehmen dürfen. Wir lesen also in diesem Kommentar zunächst einige Sätze zu Job 38, 6a: *Super quo bases illius* (scil. *terrae*) *solidatae sunt?*, dann folgt eine Exegese auf Grund der Textform der Septuaginta: *ἐπὶ τίνος οἱ κρίκοι αὐτῆς πεπήγασιν;*

Es heißt also:

Alii dixerunt: *‚super quo circuli eius fixi sunt?', ut intelligamus pondus roboris mundi secundum illum sensum esse, quo psalmista de hoc loquitur, dicens: ‚Etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur'* (Ps 92, 1). *Circuli enim rotundi figura, est figuris caeteris pulchrior. Nam circulus ex omni parte sibi est congruus et aequalis, totusque per semetipsum solidus vadit, et inter oculorum aciem, per suum infinitum habitum, quia sine ullo fine semper in semetipsum recurrit, et inexplicabiliter ducitur. Hic igitur significare mihi videtur hominem in nullo sibi adversantem, neque se ex parte aliqua oppugnantem, quales erunt in futuro beato*[13] *saeculo: tunc enim caro non concupiscet adversum spiritum, et spiritus adversus carnem* (vgl. Gal 5, 17). *Quamvis huius pacis beatitudinem etiam in hoc saeculo nonnulli sancti ex parte praesenserint: non quidem nullam interioris exteriorisque se in ipsis sentiendo discordiam, sed hostilem vitiorum exercitum resistentibus fortiores superando virtutibus, ut Helcana, pater sancti Samuelis, vir unus dictus est. Sic itaque totus in se erit, sibique conveniens, et immobiliter in illa gloria ac sine fine consistens. Hi igitur, circuli figurati per dilectionis dei copulam, ligno crucis affixi sunt, et unusquisque eorum dicit: ‚Confido enim, quia neque mors neque vita etc'* (Röm 8, 38)[14].

Welche Gründe veranlassen uns nun, diese Exegese dem Origenes zuzuschreiben? Wir haben sowohl exegetische Gründe, als auch historische Hinweise, in welchen Werken nämlich Origenes diese Joberklärung geboten haben wird.

Zunächst ist schon einmal die Interpretation des *vir unus* (1 Sam 1, 1) Eigentum des Origenes: *‚Erat', inquit ‚vir unus ex Armathem de monte Effraim'. Non me latet primo hoc, quod in aliquibus exemplaribus habetur: ‚erat vir quidam', sed in his exemplaribus, quae emendatiora probavimus, ita habetur: ‚vir unus'. In quo nobis etiam Hebraei, qui contradicunt in ceteris, acquiescunt*[15]. *‚Erat' ergo ‚vir unus'. Vide*

---

nach dem Psalmzitat ursprünglicher sein als das überbrückende, zwei verschiedene Interpretationen (?) verbindende *enim*. Weitere Schlüsse verbieten sich leider auf Grund des mitunter sogar verstümmelten Wortlauts, den der Druck oder vielleicht schon die zugrundeliegende handschriftliche Überlieferung bietet. Nur die kritische Edition wird uns hier weitere Erkenntnisse ermöglichen.

[13] Es wird wohl *beati* zu lesen sein.

[14] PL 26 (1884) 791 AB.

[14] PL 26 (1884) 791 AB. — Meine Bedaausgabe liest Spalte 597 Mitte ebenso (Ausnahme: *de Deo* statt *de hoc*) bis *commovebitur*, weiter: *Aliter, circuli rotunditas, figura est figuris caeteris pulchrior. Nam circulus ex omni parte sibi est congruus et aequalis, totusque per semetipsum solidus valet et integer, oculorumque aciem super suum infinitum ambitum: quia sine ullo fine semper in semetipsum recurrit, inexplicabiliter dicit. Hic igitur significare mihi videtur, hominem in nullo sibi adversantem, neque ex parte aliqua oppugnantem, qualis erit in futuro beato seculo, nihil in eo caro concupiscens adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: quamvis huius pacis beatitudinem etiam in hoc seculo nonnulli sancti ex parte praesenserint, non quidem nullam interioris exteriorisque sui in seipsis sentiendo discordiam, sed hostilem vitiorum exercitum resistentibus fortiter superando virtutibus, ut Helcana pater sancti Samuelis, vir unus dictus est. Sic itaque totus in se erit, sibique conveniens, et seipsum in se convertens, et immobiliter in illa gloria, ac sine fine consistens. Hi ergo circuli figurati per dilectionis Dei copulam, et ligno crucis affixi sunt: et unusquisque eorum dicit, Confido enim quia etc.*

[15] „Unter den Lateinern ist es nur die Vulgata des Hieronymus, die ‚unus' hat. Es ist mithin ausgeschlossen, daß diese textkritische Bemerkung von Rufin stammt ..." M. Stenzel, ZAW 61 (1945/48) 34, und ebd. 30–43: „Das erste Samuelbuch in den lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament".

si non hoc ipsum ad laudem pertinet iusti, quod dicitur de eo: ‚erat vir unus' ... nos qui adhuc insipientes et imperfecti sumus, quia semper mutamus sententias et semper diversa et cupimus et sentimus, ‚unus' non possumus dici. De iustis autem non solum per singulos ‚unus' dicitur, verum et omnes competenter ‚unus' dicuntur ... vere enim imitatur iustus, qui talis est, ‚unum deum' ... (qui) non tantum ‚unus' designatur, qui utique supra omnem numerum esse credendus est, sed per hoc magis ‚unus' dici intelligendus est, quod numquam a semet ipso alter efficitur, hoc est numquam mutatur numquam in aliud vertitur ... Sic ergo et ‚imitator' dei iustus, qui ‚ad imaginem' eius ‚factus est', ‚unus' etiam ipse, cum ad perfectum venerit, appellatur, quia et ipse, cum in virtutis summa constiterit, non mutatur, sed ‚unus' permanet semper. Nam dum in malitia est unusquisque, per multa dividitur et in diversa dispergitur et, dum in multis est malitiae generibus, dici non potest ‚unus' ... Si autem etiam subtilius aliquid considerare velimus, invenire possumus et aliam unitatem. Verbi gratia, si ita ‚mortificavero membra mea', ut iam non ‚concupiscat caro adversus spiritum neque ‚spiritus adversus carnem' (vgl. Kol 3, 5 und Gal 5, 17), *et iam non sit ‚alia lex in membris meis, quae repugnet legi mentis meae et captivum ducat in legem peccati'* (vgl. Röm 7, 23), *si omnia ‚quae intra me sunt, ‚in uno atque eodem sensu perfecta' sint et ‚una atque eadem sententia'* (1 Kor 1, 10) *moveantur, tunc ero etiam ‚vir unus'*[16]. Die ganze Erörterung des Origenes über Elkana ist schon am Beginn unseres Jobkommentars verarbeitet: *Sed et Elchana, qui interpretatur possessio dei, pater sanctissimi Samuelis prophetae, vir unus appellatur: non enim per diversa mobilis atque instabilis ferebatur, sed firmus atque inconcussus persistens, vir unus erat: et idcirco in monte Ephraim fructifero morabatur. In alta scilicet contemplatione virtutum, ut a nullis subiacentibus et circumlatrantibus vitiorum agitationibus mentis eius sublimitas dijiceretur, vel unitas scinderetur*[17].

Die geistvolle Verbindung jener *circuli figurati* mit Röm 8, 38, wo noch vorher die negative Formulierung von Röm 8, 39 *(neque ... poterit nos separare a charitate Dei)* in eine affirmative umgekehrt ist: *per dilectionis Dei copulam*, wird wohl ebenfalls Origenes zuzuschreiben sein. Dieser Schluß dürfte sich aus der Verwendung dieses Textes von Röm 8, 38 ergeben, wie sie Origenes in ganz ähnlichem Zusammenhang in einer Numerihomilie macht, wo es heißt: *Ego etiam amplius aliquid dico. Nisi talis fueris, ut in nullo dissentias a mandatis Dei nec in aliquo discrepes ab evangelicis praeceptis, non poteris hostem vincere, non poteris superare inimicum. In eo enim ipso iam victus es, in quo dissentis; et per hoc ipsum superaris a diabolo, in quo discordas a Deo. Si autem vis vincere inimicum et esse ‚summa bellatorum'* (Num 31, 49), *‚adhaere deo'* (vgl. Ps 72, 28) *et concorda cum ipso, sicut ille, qui dicebat: ‚Quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio an angustia an fames an nuditas an periculum an gladius?'* (Röm 8, 35), *et iterum: ‚neque vita neque mors ...'* (Röm 8, 38)[18]. Ein nicht weniger beweiskräftiges Beispiel ist die folgende Stelle: *Valde paucos esse arbitror, qui intra semet ipsos metientes affectus suos et in staterae eos aequalitate pensantes inveniant quod dilectionis Dei pondus supra omnia cetera, quae sunt humana praeponderet. Scio ego eum, qui haec apud semet ipsum summa examinatione pensaverat, et, cum invenisset quia omnes, qui intra se erant,*

---

[16] In 1 Reg. hom. 1, 4 (GCS 33, Orig. 8, 5–7).

[17] PL 26, 657 AB. Vgl. Origenes a. a. O. Kap. 5 (S. 7, 17f): *Est ergo de monte fructifero et locus eius fructifer.* (S. 7, 20:) *Helchana, quod interpretatur possessio dei.* — Vergleicht man die Rezension der Bedaausgaben mit dem oben zitierten Wortlaut, dann erkennt man einerseits die in die Augen springende Übereinstimmung unseres oben angeführten Textes mit dem lateinischen Origenes, andererseits den wohl sekundären Charakter der Rezension der Bedaausgaben: *Elchana qui interpretatur possessio dei*]*Helcana quippe possessio Dei transfertur*, und *in monte Ephraim fructifero morabatur*] ... *frugifero* ...!

[18] 26, 2 (GCS 30, Orig. 7, 245, 13–21).

affectus in illam partem, ubi erat Dei caritas, vergerent, cum omni confidentia dicebat quia: ‚neque mors neque vita ...‛ (Röm 8, 38)[19].

Auch die Feststellung: *Hi igitur, circuli figurati ..., cruci affixi sunt*, gewinnt ihr volles Verständnis aus Origenes, wenn er schreibt: *Quae* (scil. *chirographa*, Kol 2, 14) *quia Christus sanguine suo delens cruci suae affixit, etiam nos secundum veterem hominem qui peccato obnoxius fuit, crucifixi esse debemus, ut destruatur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato* (Röm 6, 6)[20]. Während der Paulustext sagt: *‚quia vetus homo noster simul crucifixus est‛*, sagt Origenes: *crucifixi esse debemus*, mit anderen Worten: Origenes sieht noch die Aufgabe (wenn man soviel wenigstens aus dem Rufinschen *‚debemus‛* schließen darf), wie es der Nachsatz bei Paulus ausdrückt, *ut destruatur corpus peccati et ultra non serviamus peccato.* Origenes versteht also das „Mitgekreuzigtwerden" nicht vom sakramentalen Sterben in der Taufe, sondern deutet es rein aszetisch-mystisch[21]. In diesem Sinn sind eben erst die Vollkommenen, die sich von der Sünde losgemacht haben *(circuli figurati)* auch wirklich *cruci affixi*, nachdem sie gerade diese aszetische Aufgabe bewältigt haben.

Sprechen nun all die genannten Parallelen schon mit fast zwingender Stärke für Origenes, so ist es ja vor allem die Aussage über die Sphärengestalt der Seligen, die unsere Jobexegese engstens mit dem Namen des großen Alexandriners verbindet. Damit kommen wir zur Frage: wo kann unser Text bei Origenes gestanden sein?

Wie denn Origenes seine Ideen immer wieder an Schriftstellen heftet, so mag man einmal ruhig annehmen: unsere Exegese stand in einer der verlorenen Jobhomilien des Origenes[22], die ja Hilarius aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hat, wie Hieronymus in Brief 61 an Vigilantius bemerkt und dabei diesen selbst angeht: *ad te ipsum veniam: cur tractatus eius* (scil. *homilias Origenis*) *in Iob descriptos habes, in quibus contra diabolum et de stellis caeloque disputans quaedam locutus est, quae ecclesia non recipit?*[23] Es wird nicht schwer zu erraten sein, worauf Hieronymus mit den Aussagen des Origenes über die Sterne hinauswill, nämlich auf die Meinung, *coelum, et solem, et lunam, et stellas, et aquas quae super coelos sunt, animatas et rationales esse quasdam virtutes*[24]. Aber gerade Job 38, 7 ist für die alte und noch die neueste Exegese eine jener Stellen, an denen man die Lehre der Bibel von den Sternen als Lebewesen abliest. So heißt es auch in unserem pseudohieronymianischen Jobkommentar zu 38, 7: *‚Cum me laudarent simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei‛ ... Astra et filii Dei angeli intelliguntur ... Ideo autem angeli astra matutina dicuntur, quia inter creaturas rationales* (!) *primi facti sunt in die qui est Christus*[25]. Wenn also Origenes nach dem Zeugnis des Hieronymus die Lehre von den Sternen als *virtutes rationales* in einer Jobhomilie vorgetragen hat, dann gewiß zu Job 38, 7. Wenn er aber in einer Homilie Job 38, 7 behandelt hat, dann wahrscheinlich auch den vorhergehenden Vers und das wohl in der gleichen Homilie. Daß nun der Autor unseres pseudohieronymianischen Jobkommentars aus dieser Homilie geschöpft habe, hat also einen guten Grad an Wahrscheinlichkeit für sich. Ob unser Anonymus auch an anderen Stellen des Origenes Jobhomilien ausgeschrieben hat, muß dahingestellt bleiben, da, soviel ich sehe, die beiden erhaltenen Fragmente der Hilariusübersetzung und die publizierten Exegetica in Job des Origenes nichts für diesen

[19] In libr. Judic. hom. 2, 3 (ebd. S. 476, 19–25). Vgl. K. H. Schelkle, Paulus Lehrer der Väter, Düsseldorf 1956, 319–326.

[20] Römerbriefkommentar (PG 14, 1045 B).

[21] Vgl. Schelkle a. a. O. 202f und 213f.

[22] Vgl. darüber O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II[2], Freiburg 1914, 131f und 123f; vgl. III, 374f.

[23] Epist. 61, 2 (CSEL 54, 577, 13–15 und 578, 3–6).

[24] Vgl. Denzinger 208; Diekamp a. a. O. 91.

[25] PL 26, 791 CD.

Vergleich hergeben[26]. Ob er die Schriften des Alexandriners sonst benützt hat, müßten weitere Untersuchungen unseres Jobkommentars zeigen. Im ganzen dürften aber doch die inneren wie die äußeren Gründe, die wir für die Herkunft der in Rede stehenden Jobexegese von Origenes zusammengestellt haben, ein erhebliches Maß an Sicherheit bieten, soviel man eben in derlei Dingen sicher nennen oder gar beweisen kann.

Sollten wir aber in dem pseudohieronymianischen Jobkommentar tatsächlich die originale Exegese des Origenes vor uns haben, dann ergeben sich für dessen Auffassung einige Folgerungen. Schon daraus, daß auch die Vollkommenen schon auf Erden diese Sphärengestalt erreichen können, die die Seligen einmal haben werden, ersieht man, daß Origenes diese Sphärengestalt offenbar als symbolhaften Ausdruck faßt, nicht an physische Gestalt denkt. Gewiß denkt man bei der Lektüre der sich an Ps 92, 1 schließenden Erörterung sofort an Platons Timaios 33AB, aber es fragt sich eben, ob hier nicht einfach das Bild gewonnen wird für geistige Realitäten, um das Vollkommene auszudrücken, wie es ja auch bei Parmenides Fragment 8, 42f (Diels) heißt von dem einen wahren Sein, es sei „vollendet von (und nach) allen Seiten, einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar", man beachte das „vergleichbar". Über die verbreiteten Spekulationen die Kugelgestalt Gottes usw. betreffend, wie sie die Überlieferung mit Xenophanes verbindet und wie sie bei Parmenides erscheint, haben wir hier nicht zu handeln[27]. Der Erwähnung wert erscheint aber, daß der *vir sapiens* bei Horaz

[26] Die beiden Fragmente der Hilariusübersetzung sind erhalten bei Augustinus, De nat. et gratia 62, 72 und Contra Jul. 2, 8, 27. Über die Exegetica in Job siehe R. Devreesse, DBS 1, 1140—1145, der über die kritiklose Zusammenstellung derselben ohnehin Klage führt.

[27] Vgl. darüber Überweg-Prächter, Die Philosophie des Altertums[12/13] (1953) 77: „Nach einer weit verbreiteten Überlieferung hatte sich Xenophanes seine Gottheit kugelförmig vorgestellt, aber diese Überlieferung muß auf einem Irrtum beruhen". Ähnlich äußert sich W. Nestle, Vom Mythos zum Logos[2], Stuttgart 1942, 90f: „Es kann weder über die Einheit noch über die Geistigkeit der von Xenophanes angenommenen Gottheit ein Zweifel bestehen. Dieser Gott, der keine Glieder und Organe hat, der ganz konzentrierte Kraft ist und, selbst unbewegt, das All mit seines Geistes Kraft in Bewegung erhält, gleicht schon einigermaßen dem unbewegten Beweger des Aristoteles. Aber in einer Hinsicht freilich unterscheidet er sich von ihm: der aristotelische Gott wirkt von jenseits der Welt in sie herein, der des Xenophanes ist ihr immanent und bildet, mit ihr unlösbar verbunden, das All-Eine. Das hat wohl den Anlaß gegeben, daß Spätere den Gott des Xenophanes als „kugelförmig" bezeichnen, wie das Seiende des Parmenides, und demzufolge einen Widerspruch zwischen dieser körperlichen Gestalt und seiner Geistigkeit finden, während in Wirklichkeit ein Pantheismus vorliegt, der keinen Gott jenseits der Welt, aber eine in dem als kugelförmig gedachten Weltall überall wirksame geistige Kraft anerkennt". Vgl. allerdings ders., RE 36/3, 1555: „wie es scheint", habe sich Xenophanes seine Gottheit als Kugelgestalt vorgestellt. O. Gigon, Der Ursprung der Philosophie, Basel 1945, 183f, meint, die indirekte Überlieferung zeige, daß Xenophanes sich seinen Gott „ähnlich wie eine Kugel" vorgestellt habe. „Die Nuance ist zu beachten. Die Kugel ist nur diejenige Gestalt, unter der man sich ihn ‚am ehesten' vorstellen kann. Wie unbestimmt auch immer, so liegt hier doch der Gedanke vor, daß eine wahrhaft adäquate und eigentliche Gestalt Gottes nicht wißbar und nennbar ist. Die Kugel ist die Gestalt, die ihm am nächsten kommt, wohl weil sie im pythagoreischen Denken die vollkommene Gestalt ist. Schon diese Formulierung, daß Gott ‚einer Kugel ähnlich' ist, sollte zeigen, daß keine Rede davon sein kann, die Gottheit mit der Kosmoskugel Anaximanders einfach gleichzusetzen ... Diese schon auf Platon und Aristoteles zurückgehende Interpretation ist zwar begreiflich, vor allem, wenn man Xenophanes von Parmenides her erklärt und unbesehen seine Gottheit mit dem Seienden des Parmenides gleichsetzt". Über Parmenides meint Gigon 269, dessen Seiendes sei rein gegenständlich gefaßt, nicht als Person oder Gott gedacht. Der Unterschied also gegenüber Xenophanes

ausdrücklich unter dem Bild von der glücklichen Kugelgestalt der Welt gezeichnet wird (Sermones 2, 7, 83—87):

> *Quisnam igitur liber? sapiens sibique imperiosus,*
> *quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent,*
> *responsare cupidinibus, contemnere honores*
> *fortis, et in se ipso totus, teres atque rotundus,*
> *externi nequid valeat per leve morari.*

Von dem Gegenstück dazu sagt Horaz (Epistulae 1, 1, 99f): *vitae disconvenit ordine toto . . . mutat quadrata rotundis.* Die Kommentatoren pflegen auf Empedokles Fragment 27 (Diels) zu verweisen (siehe übrigens auch 27a und 28), ebenso auf Mark Aurel, wo dieser Empedoklessatz zitiert wird: 12, 3: ,,wenn die geistige Kraft, abgelöst für sich, lebt, das Gerechte wirkend und das ihr Begegnende wollend und die Wahrheit sprechend — wenn du, sag' ich, von diesem Leitvermögen abtrennst, was ihm aus leidenschaftlichem Ergreifen anhängt, und von der Zeit, was jenseits der Gegenwart oder was vergangen ist, und wenn du dich so formst wie die empedokleische ,Kugel im Runde gedreht an der Einsamkeit ringsum sich freuend' und dich übst, einzig das Leben zu leben, das du lebst, das heißt das gegenwärtige, dann wirst du die bis zum Sterben übrigbleibende Zeit ruhig, wohlgemut und heitergestimmt hinsichtlich deines Dämons durchleben[28]". 11, 12: ,,Die Kugel der Seele ist lichtförmig, wenn sie weder zu etwas aufschwillt noch nach innen zusammenschrumpft, noch sich erhebt, noch sich senkt, sondern mit dem Licht leuchtet, mit dem sie die Wahrheit sieht, die aller Dinge und die in ihr selbst". 8, 41, 5: ,,Den eigenen Besitz des Geistes pflegt kein anderer zu hemmen. An diesen nämlich reicht nicht Feuer, nicht Eisen, nicht ein Tyrann, nicht Lästerung, überhaupt nichts heran, wenn er ist ,Kugel im Runde gedreht in der Einsamkeit'". P. Lejay[29] stellt mit Recht fest, daß die Beziehungen zwischen Horaz und den Moralisten oder Philosophen vor allem dann präzis zu werden beginnen, wenn man die Schriftsteller befragt, die nach dem Poeten gelebt haben. Lejay stellt die Frage, ob Horaz als Erfinder des zugespitzten Vergleichs angesehen werden muß und meint, beide, Horaz und Mark Aurel, hätten das Bild von der Kugel in gleicher Weise abgewandelt, Empedokles habe nur die Weltursprünge im Auge gehabt; nichts würde beweisen, daß Mark Aurel recht habe, wenn er das Bild auf Empedokles zurückführt, denn Empedokles habe es seinerseits von Parmenides entlehnt (Fragment 8, 42—44); das Seiende des Parmenides gliche dem stoischen Weisen viel mehr als die Kugel des kosmologischen Romans des Empedokles, ja Mark Aurel habe wahrscheinlich dem Vers des Empedokles eine Interpretation gegeben, die sich an Horaz anlehnt.

Solchen Spekulationen wird man wohl entgegenhalten müssen, daß es sich eben um ein Bild handelt, das von einer (bei Empedokles eben geschilderten) Wirklichkeit genommen werden mußte. Es wird sich vielmehr, und das scheint uns

---

könnte gewichtig genug sein, um eine Beziehung der beiden Lehren zueinander auszuschließen. Man könne aber auch — dazu neigt Gigon — annehmen, daß Parmenides mit voller Absicht alle theologischen Züge im Seienden unterdrückt habe. — Wenn Gigon insofern recht hat, daß σφαιροειδής nicht ,,kugelgestaltig" sondern ,,ähnlich wie eine Kugel" bedeutet, dann wird man vielleicht keine Schwierigkeit haben müssen, schon für des Xenophanes Gott Kugelähnlichkeit anzunehmen, aber auch nicht einen so krassen Gegensatz zu Parmenides annehmen müssen, der doch von seinem Seienden ganz ausdrücklich vermerkt ,,einer Kugel vergleichbar"! Da und dort ist eben das Gewicht auf die ,vollkommene Gestalt' gelegt, als deren Ausdruck und Sinnbild man die Kugel betrachtete.

[28] Ausgabe und Übersetzung: W. Theiler, Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst, Zürich 1951.

[29] Horace, Satires, Paris 1911, 543f.

hier das Bedeutsamste zu sein, um einen stoischen Topos handeln, der uns vielleicht wegen seiner Eigenartigkeit nicht eben oft überliefert ist: Wie ja Chrysipp annimmt, scheidet sich beim Tod das Seelenpneuma vom Leib und erreicht Kugelgestalt[30] und so wird man auch, wie das besonders Mark Aurel 8, 41, 5 zeigt, den stoischen Idealmenschen[31] als den, der dem Geist in sich allein die Herrschaft übergibt, mit diesem Bild der Kugelgestalt gekennzeichnet haben. Die Stoa wird natürlich in ihrer materialistischen Auffassung von der Seele auch deren Kugelgestalt körperhaft gemeint haben.

Mochte nun der Kugeltopos innerhalb der Stoa als körperhaft gemeinte Gestalt der Seele nach dem Tod, aber als Bild für den idealen Menschen vor dem Tod („bis zum Sterben" um mit Mark Aurel zu reden) gebraucht worden sein, so kam für Origenes, wenn er hier angeknüpft haben sollte, wie wir meinen, gemäß seiner Überzeugung von der Immaterialität der Seele der Kugeltopos für die Seelen der Seeligen ebenso nur als Bild und Symbol in Frage, wie er als Bild für den Vollkommenen auf Erden, auch für den stoischen Idealmenschen gedient hat. Für die Existenz dieses doppelseitigen Kugeltopos innerhalb der Stoa könnte man gerade auch die in unserem dem Origenes vindizierten Text auftretende Verbindung — Kugelgestalt der Seligen und Kugelgestalt der Vollkommenen — namhaft machen. Am Ende bewahrheitet sich dann wohl auch hier eine Feststellung G. Bardy's, die er bei der Darstellung der Anthropologie und Psycholo-

---

[30] Zitat siehe oben und Anm. 11. Vgl. M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, 92f.

[31] Über den „idealen Menschen" siehe Pohlenz, a. a. O. 153—158. — Es scheint hier von Bedeutung, eine Plutarchstelle anzuführen, die in unseren Zusammenhang gehört, weil sie den Idealmenschen stoischer Prägung mit einem Empedokleswort kennzeichnet, das seinerseits unmittelbar mit dem vom Sphairos zusammengehört (27a zwischen 27 und 28 „zweifellos richtig plaziert", wie H. Munding, Hermes 82 [1954] 143, dem wir an dieser Stelle eine vortreffliche Interpretation verdanken, bemerkt). In der Schrift „Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum", einer vom Autor nicht mehr fertiggestellten Vorarbeit zu einem größeren Werk, findet sich im 2. Kapitel, in dem der stoische Einfluß besonders spürbar ist (so K. Ziegler, RE 41, 823), folgende Feststellung (777 B—D; J. Ferichs, Plutarchi libelli duo politici, Göttingen 1929, 19, 16 bis 20, 6): Daß es zwei *λόγοι* gäbe, den *ἐνδιάθετος* und den *προφορικός* sei mehr als bekannt, beide hätten die Freundschaft zum Ziel, ersterer die Freundschaft (die man) mit sich selbst (hat), letzterer die Freundschaft (die man) mit anderen (hat). „Ist der erstere einmal durch die Philosophie zur Tugend gelangt, so schafft er einen Menschen, der mit sich selbst eins ist, untadelig vor sich selbst und stets voll Frieden und Wohlwollen gegen sich selbst ist: ‚Nicht Zwist und auch nicht unziemlicher Streit (ist) in seinen Gliedern' (Emp. B 27a), nicht Leidenschaft der Vernunft ungehorsam, nicht Kampf einer Begierde gegen die andere, nicht Widerstreben einer Überlegung gegen die andere, nicht ungestüm und unstet wie auf der Grenze zwischen Begierde und Reue ist (seine) Freude, vielmehr ist ihm alles gut und wohlgesinnt und läßt ihm gar manche Güter und Vorzüge zuteil werden und sich seiner selbst freuen". — Die Idee, daß der *λόγος ἐνδιάθετος* „der Wahrheit bedarf zur Vollkommenheit des Lebens und Handelns, wodurch der Weg zur Glückseligkeit gefunden wird", findet sich auch bei Philo, De special. leg. 4, 3, 69 (V, 224, 22—24 Cohn-Wendland).

Es erübrigt sich, auf die zahlreichen Parallelen zu den im Text schon angeführten Stellen, vor allem auch zu unserer mutmaßlichen Origenesexegese hinzuweisen. Soviel jedenfalls dürfte auch (gegen Lejay) klar geworden sein, daß sich stoische Betrachtung an dem empedokleischen Sphairos genährt hat, wie er in den Fragmenten 27—29 (Diels) geschildert wird. Die an unseren Anm. 9 und 10 zitierten Hieronymusstellen mit der Betonung der „Glieder", die dem Sphairos des Empedokles ausdrücklich abgesprochen werden (B 29 und 134), gewinnen hier einiges Gewicht.

gie des großen Alexandriners macht[32]: „Das will nicht besagen, daß Origenes hier große Originalität beweist. Er entlehnt das Wesentliche seiner Ideen, und zwar oft bis zur Ausdrucksweise, der Stoa. Aber er entwickelt sie beständig weiter."

[32] DThC 11, 1536; vgl. 1532ff und im übrigen die meisterhaften Erörterungen von Hugo Rahner über „Das Menschenbild des Origenes", Eranosjahrbuch 15 (1947) 197–248. Siehe auch über die Psychologie des Origenes ausführlich H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 44/3), Gütersloh 1950, 186–229. S. 199 (mit Anm. 2) nimmt Karpp die Kugelförmigkeit des Auferstehungsleibes für Origenes kritiklos auf Grund des 10. Anathems von 543 an und beruft sich dabei auch auf Knox, Origen's conception of the resurrection body: Journ. of Theol. Stud. 39 (1938) 24f (mir nicht zugänglich): „Die Kugelgestalt des Auferstehungsleibes bedeutet nach Knox, daß nur das Vollkommenste, d. h. das göttliche Element im Menschen erhalten bleibt."

REZENSIONEN

Jaime Echarri S. J., Philosophia entis sensibilis. 8° (483 S.). Rom 1959, Herder. Lire 2900.—.

Eine wohltuende Neuerscheinung auf dem Gebiet der systematischen Naturphilosophie: ein Versuch, das in manchen Punkten veraltete Schema zu durchbrechen, Überlebtes auszuscheiden, von einer modernen Fragestellung her einen geschlossenen Aufbau zu bieten und — dabei durchaus auf dem Boden der Scholastik zu bleiben. Scholastik bedeutet ja nicht Weitergabe fixierter Thesen, sondern Durchdringung jeglichen Lehrgutes in klaren Begriffen, solider Beweisführung, immer mit dem Blick auf den großen Zusammenhang, nach dem Vorbild des hl. Thomas. Das Buch ist nicht als Schulbuch gedacht, wenn es auch seine Lehre in Thesenform vorträgt. Es ist die Arbeit eines Forschers, der anderen seine Gedanken zur Weiterforschung vorlegt. Es wendet sich also in erster Linie an die Fachkollegen.

E. handelt über das *ens sensibile*. Wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, ist das nur eine andere Bezeichnung für „Körper". Der erste Teil ist dem Sein, der zweite der Dynamik des Sinnendinges gewidmet. Den Ausgangspunkt bildet die Erfahrung durch die Sinne. Was durch sie dem Geist offenbar wird, das *sensibile in actu*, hat Seinsgehalt, und zwar nicht nur ganz allgemein *(valor onticus)*, sondern in der speziellen Form des körperlichen Seins (*ontosensibile*; These 1). Dieser Seinsgehalt kommt den Dingen selbst zu (Th. 2), wobei freilich auch die Beziehung zum Menschen zu beachten ist (Th. 3); es besteht hinsichtlich des Seinsgehaltes kein wesentlicher Unterschied zwischen Makro- und Mikrowelt, soweit sie der Sinneserfahrung zugänglich sind (Th. 4). Der rationale Aufbau allerdings, den die Theorie aus den Erfahrungsdaten ableitet, hat nur den Seinsrang von *entia rationis cum fundamento in re* (Th. 5); hieher gehören die Elementarteilchen und verwandte Gebilde, insbesondere auch der absolute Raum (Th. 6). Nach diesen grundlegenden Feststellungen über die Tatsache der *natura ontica sensibilium* wird diese Seinsnatur näher bestimmt, zuerst allgemein und dann nach besonderen Rücksichten. Allgemein ist das *sensibile* in seiner ganzen Breite sinnenhaft, ihm kommt Substanz-Sein (wobei die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit das Typische der materiellen Substanz ausmacht) wie auch Akzidens-Sein zu (Th. 7—10). Besondere Seiten des Körperlichen sind das *sensibile proprium*, die Ausdehnung, die Veränderung, die Begreifbarkeit (Th. 11—14). Den Abschluß des statischen Teiles bildet eine Untersuchung über die lokale Gegenwart der Körper mit je einer These über *compenetratio* und *replicatio*. Der viel kürzere zweite Teil handelt über die Naturgesetze (Th. 17) und die Fragen über Determinismus (Th. 18) und Wunder. Den Körpern kommt echte, und zwar final gerichtete Tätigkeit zu (Th. 19 u. 20).

Allen Abschnitten ist ein reiches Literaturverzeichnis vorangestellt, das einen Einblick in das vom Verf. verwendete Schrifttum gewährt und zugleich eine Hilfe zu eigenem Weiterstudium bietet. Im Gegensatz zu der oft üblichen Praxis, Sentenzen unbesehen aus anderen Schulbüchern zu übernehmen, verwendet E. besondere Sorgfalt darauf, die Lehrmeinungen aus den ersten Quellen mit Heranziehung der Literatur herauszuarbeiten. Das Beispiel verdient sicher Lob und Nachahmung. Interessant ist dabei, daß E. an Stelle des Aristoteles meist den „Peripatus" zitiert (der allerdings im Index wieder eindeutig Aristoteles heißt), ein Verfahren, zu dem E. offenbar durch J. Zürcher angeleitet wurde (vgl. S. 72 Anm.). Die nicht wenigen Druckfehler sind meistens harmlos; immerhin stört es, wenn regelmäßig *subs-tantia, circums-criptiva* ... getrennt werden. Das Latein ist nicht schwer, doch zeigt es manche Eigenheiten (zuviele Konjunktivformen, Verwendung des reflexiven *suus* statt *eius*, der intransitiven Aktivformen *reponit, derivat* statt *reponitur, derivatur* ...). Die Darstellung ist im ganzen überaus

sorgfältig; manchmal erscheint die Genauigkeit überspitzt und kompliziert. Dazu kommen nicht gerade glückliche Neubildungen *(ontosensibilis ...)* und daneben wieder eine gewisse Vorliebe für altmodisch klingende scholastische Formeln (Th. 2: ... *non ut in alio;* warum nicht einfach *non in alio?*).

Nun zum Inhalt: E. will keine vollständige Naturphilosophie bieten, nur die Hauptprobleme sollen in neuer, dem heutigen Philosophieren angepaßter Form behandelt werden. Der Versuch ist nur zu begrüßen. Ist doch die in den scholastischen Lehrbüchern verbreitete Naturphilosophie den seit dem Mittelalter vor sich gegangenen Wandlungen des Denkens oft noch nicht nachgekommen. Die Umstellung ist nicht immer leicht. Sie könnte bei E. sicher noch radikaler sein. Was haben die Fragen über die Eucharistie (253—258; 301—303) in der Naturphilosophie zu tun? Auf die 25 Seiten über *compenetratio* und *replicatio* hätte man mutig verzichten dürfen; zu den *quaestiones capitales* (21) zählen sie sicher nicht.

E. führt eine neue Terminologie ein. Das hat sein Gutes. Es werden Mißverständnisse vermieden. Es hat aber auch einen Nachteil. Eine ungewohnte Sprache erschwert den Zugang zu den Gedanken. Ob die vom Verf. eingeführte Ausdrucksweise glücklich ist, mag dahingestellt sein. Wie schon bemerkt, ist sie sprachlich unschön. Sie dürfte aber auch inhaltliche Probleme in sich bergen. Was ist dieses *ens sensibile*? Man kann sagen, es ist soviel wie „Körper". Aber aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß es doch mehr besagt. Es steckt eine These dahinter, die nicht ganz einwandfrei scheint, nämlich eine Überbetonung der Sinneserkenntnis. Es überrascht in diesem Zusammenhang, wenn einfachhin erklärt wird: *Philosophiam entis sensibilis aggredimur methodo a posteriori* (27). Es liegt die Gefahr nahe, das Ontische mit dem *sensibile* gleichzusetzen, also eine Art Sensismus, den der Verf. natürlich niemals vertreten will, der aber doch sachlich droht (man vgl. besonders Th. 7 samt Objektionen und Scholien). In dieser Hinsicht ist es verwunderlich, daß E. den Seinswert der *sensibilia rationalia*, mit denen die theoretische Physik sich abgibt (Atom, Elektronen, Feld ...) schlechthin auf die Stufe von *entia rationis* herabdrückt, auf dieselbe Stufe, auf die auch der absolute Raum versetzt wird. Vielleicht will E. den Gegenständen der Theorie nur die *realitas separata vel subsistens* (139) absprechen. Aber ist *esse* (z. B. im Argument 144 unten), das „Ontische", so eng zu fassen? Und wenn schon, dann würde man unbedingt erwarten, daß auch positiv aufgezeigt wird, wo in der materiellen Welt ein solches *esse* als Substanz zu finden ist. Die Th. 8 wäre berufen, hier Auskunft zu geben. Doch erfährt man dort nur, was *a priori* selbstverständlich ist, daß es irgendwo Substanz geben müsse; auf eine Angabe über Substanz und Individuen wird ausdrücklich verzichtet (211 Mitte). Gerade diese Frage müßte behandelt werden. Sonst bleibt das Objekt der Naturphilosophie, das *ens sensibile*, vag und unbestimmt. Man weiß ja gar nicht, wovon ständig die Rede ist, welchem konkreten Seienden die aufgeführten Eigenschaften (Ausdehnung, Veränderlichkeit) zukommen; der vulgäre „Körper" ist viel zu unbestimmt. Vielleicht sind gerade die Anführungszeichen, mit denen das ‚*esse*' in den Thesen 11—14 versehen wird, ein Ausdruck für dieses ungelöste Problem.

Ist wirklich Zeitlichkeit das Kennzeichnende der materiellen Substanz (Th. 9)? Zeitlichkeit kommt auch dem Seelischen zu. Wäre da nicht Räumlichkeit eher das Richtige?

Was bedeutet wohl „transzendental" bei E.? Wenn man das Scholion S. 204 oder die Erklärungen zu den Th. 11—14 nachsieht, so sind „transzendentale" so viel wie allen Sinnendingen gemeinsame, also universale Eigenschaften. Was hat das mit Transzendenz zu tun, wie sie gewöhnlich verstanden wird? Der Ausdruck ist ohnehin belastet genug.

Über den gemachten Bemerkungen darf das Positive nicht übersehen werden. Der Gesamtaufbau ist durchaus sympathisch: kritische Vorarbeit (Seinsgehalt des Materiellen, besonders im Hinblick auf die moderne Physik), das eigentlich materiell Seiende, d. i. die materielle Substanz, Eigenschaften dieser Substanz (statische und dynamische). Dieser Aufbau ist sicher entsprechend. Er gibt zugleich Antwort auf die in der Praxis des Unterrichts sich einstellende Frage: Soll der kritische Vorbau in die Naturphilosophie selbst hineingenommen oder von der Erkenntnislehre geleistet werden? Es ist sicher besser, nach dem Vorgang des Verf. die Erkenntnisfragen mit hineinzunehmen, da sie aufs engste mit den sachlichen Problemen verquickt sind. Wir können abschließend nur wünschen, daß alle Kollegen, die scholastische Naturphilosophie vortragen, mit solcher Gründlichkeit und so viel Aufgeschlossenheit für die neuen und aktuellen Fragen, die aus der Naturwissenschaft gestellt werden, sich um eine zeitgemäße Darstellung ihres Gegenstandes bemühen, wie E. es tut.

Heinrich Pohl S. J.

Walter J. Burghardt S. J., The image of God in man according to Cyril of Alexandria (Studies in Christian Antiquity, ed. by J. Quasten 14). 8° (XVI u. 194 S.). Woodstock (Maryland) 1957, Woodstock College Press. $ 3.—.

Die Untersuchung der theologischen Anthropologie Cyrills von Alexandrien bietet durch Zitate und Angabe vieler Vätertexte einen beachtenswerten Einblick in die Auffassung der Patristik vom Menschen als Bild und Gleichnis Gottes. Cyrills Lehre wird im Lichte seiner Vorgänger betrachtet, daraus erklärt, bzw. davon unterschieden und mit den verschiedenen patristischen Strömungen verglichen. Die Ausführungen der Verf. offenbaren den großen Unterschied zwischen der Auffassung der Patristik über das Wesen des Menschen in dieser Heilsordnung und dem heutigen Menschenbegriff im philosophisch-theologischen System, sowie auch in Beziehung damit den großen Unterschied vieler einzelner Begriffsinhalte. Die ersten Kapitel behandeln Begriffsinhalt und Unterschiede von „Bild" und „Gleichnis" (1—11), versuchen eine „Lokalisierung" der Gottebenbildlichkeit, bzw. des konstitutiven Elementes derselben im Menschen (ob auf die Seele allein beschränkt oder ob auch der Leib einbezogen daran partizipiert: 12—24); sodann werden „Verstand" (= die ontologisch wesenhaft auf die reale Partizipation am göttlichen Logos hingeordnete Erkenntniskraft des Menschen: 25—39), „freier Wille" (= genuine finale Hinordnung der menschlichen Strebekraft auf das Gute, d. h. unmittelbar auf Gott selbst: 40—50) und „Dominium" über die irrationalen Kreaturen (51—64) als sekundäre Elemente („Facetten") der Gottebenbildlichkeit betrachtet. In zwei folgenden Kapiteln kommen die primären und zentralen Wesensinhalte der Gottebenbildlichkeit zur Darlegung: Heiligkeit und Unvergänglichkeit als reale Partizipation des Menschen am göttlichen Leben durch den Hl. Geist Christi; das innere ontologische Element der Partizipation an der göttlichen Natur durch den Hl. Geist und das lebendige dynamische Element der progressiven Angleichung durch das Tugendleben (= Reinigung, Abkehr von der Welt, Ertötung der Begierlichkeit) sind notwendig verbunden (65—83). Die Untersuchung der Begriffsinhalte *φθορά, θάνατος, ἀφθαρσία, ἀθανασία* zeigt, daß die Väter darunter kein bloß physisches Faktum verstehen, sondern Knechtschaft oder Freiheit bezüglich der Gesetzlichkeiten des Verderbens als sichtbaren Ausdruck der Sünde oder Heiligkeit, entweder der Trennung vom lebendigen, unvergänglichen Gott oder der realen Vereinigung mit Gott. Die Unvergänglichkeit ist gleichwesentlich der Heiligkeit selbst und wichtigster Faktor der Gottebenbildlichkeit, weil sichtbarer Ausdruck der vollendeten Heiligkeit, die alle Elemente der Gottebenbildlichkeit vollkommen in sich konzentriert (Sündelosigkeit, Begierdefreiheit, Dominium, geistige und physische Freiheit von der Vergänglichkeit) (84—104). Die folgenden Kapitel behandeln das Verhältnis

von Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft (reale Partizipation und Angleichung an die Gottessohnschaft Christi; Umgestaltung nach dem Bilde des Sohnes durch den Hl. Geist Christi: 105—125); die Beziehung von geschlechtlicher Differenzierung und Gottebenbildlichkeit des Menschen (126—140); die dreifache Auswirkung der Sünde auf die Gottebenbildlichkeit; nämlich 1. das wurzelhaft bewahrte Element: die ontologische finale Wesensstruktur des Menschen; 2. das verlorene Element: der Verlust der realen Partizipation am göttlichen Leben durch den Hl. Geist; 3. das verfälschte, zerstörte, perverse Element: die intentionale und reale Aktualisierung der konträren Dynamik der Sünde (141—159). Ein kurzes Abschlußkapitel behandelt die Wiederherstellung bzw. verbesserte Erneuerung der einzelnen Elemente und Momente der menschlichen Gottebenbildlichkeit durch Christus (160—165).

Die Gottebenbildlichkeit als solche wird nicht von vornherein vom Standpunkt der Väter aus betrachtet, d. h. im Lichte der absoluten kosmischen Christozentrik der transzendenten göttlichen Heilsordnung ursprünglich von Christus dem Gottmenschen aus in dynamischer finaler Perspektive; deshalb kommt in den Ausführungen des Buches die innere Einheit der notwendigen Zusammenhänge und die Ganzheitsauffassung der Väter leider nicht genügend zur Geltung. Die Probleme der einzelnen Elemente und Momente werden vom Fundament des heutigen philosophisch-theologischen Systems aus behandelt und beurteilt, Einzelinhalte und Einzelaspekte aneinandergereiht und gesondert begutachtet, so daß die Gottebenbildlichkeit ohne genügende Berücksichtigung der wesenhaften vitalen Einheit wie ein Mosaik aus einzelnen Gnadengaben, natürlichen und übernatürlichen Ausstattungsstücken und Verzierungen zusammengesetzt erscheint; dies wirkt sich besonders im Kapitel über das Dominium nachteilig aus, das von dem über die Willensfreiheit getrennt den zentralen Kapiteln über Heiligkeit und Unvergänglichkeit vorangestellt ist; denn die Väter verstehen unter dem Herrschen des Menschen kein natürliches Dominieren bloß über die irrationalen Kreaturen, sondern die mystische Wirklichkeit: das Herrschen der Heiligkeit auch über die rationalen Kreaturen (Menschen und geschaffene Geister) kraft des göttlichen Geistes Christi, der im Menschen herrscht und durch den Menschen seine ausstrahlende und ansichziehende Kraft wirksam zeigt. Ferner werden Distinktionen und Differenzierungen der scholastischen Terminologie in die Vätertheologie hineingetragen (z. B. die Unterscheidung von Natur und Übernatur, die aristotelischen Kategorien der effizienten Kausalität und von Potenz und Akt, der Menschenbegriff der scholastischen Theologie u. ä.), wodurch der Verf. unnötigerweise Schwierigkeiten und Unklarheiten bei den Vätern findet und überflüssige Probleme stellt (z. B. nach „konstitutiven Elementen", „Lokalisierung", „natürlicher Unsterblichkeit" einer *anima rationalis* u. ä.).

Franz Lakner S. J.

Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart. Hrsg. von Burkhard Neunheuser. 8° (151 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 12.50.

In diesem Sammelband werden die Ergebnisse der Jahrestagung 1958 des Abt-Herwegen-Instituts vorgelegt. Alle Beiträge versuchen, die von Odo Casel entwickelte Lehre der Mysteriengegenwart des Heilstuns Christi in der Eucharistiefeier weiter zu klären und zu vertiefen. Dabei wird, wie schon der Titel des Buches anzeigt, besonderes Gewicht auf die Behandlung der Frage gelegt, wie die Messe als Opfer der Kirche zu verstehen sei. Gerade dieses Problem steht ja heute nicht nur im Mittelpunkt der innerkatholischen Bemühungen um das tiefere Verständnis der Meßfeier, sondern auch der katholisch-evangelischen Gespräche über die Eucharistie. Michael Schmaus zeigt in seiner ansprechenden Studie über das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente, wie die Eucharistiefeier Lebensmitte der Kirche ist, weil sie in ihr nach dem Willen Christi

eingeht in sein eigenes Opfer und weil alle übrigen Sakramente vom Kreuzopfer herkommen und auf die Mitfeier der Eucharistie hinzielen (S. 13—27). Der Beitrag Viktor Warnachs vom Wesen des kultischen Opfers versucht, aus den Daten der Religionsgeschichte die Wesenszüge des Kultopfers zu erarbeiten. Nach seiner phänomenologisch erarbeiteten Wesensbeschreibung ist das Kultopfer „die rituell gestaltete Darbringung einer konkreten Gabe an Gott, mit der sich der Opfernde zum Ausdruck seiner ehrfurchtsvollen, dankbaren und liebenden Selbsthingabe identifiziert, um mit ihr durch die heiligende Weihe in der Kraft des gegenwärtigen göttlichen Handelns zu höherem Sein verwandelt und mit Gott, der seine Gabe und damit ihn selbst huldvoll annimmt, zu letztlich vollendender Lebens- und Liebesgemeinschaft vereinigt zu werden" (S. 70). Johannes Schildenberger schreibt über den Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. Schon das Pascha des Alten Bundes vergegenwärtigt als Gedächtnisfeier die fortdauernde göttliche Heilstat an seinem Volk, die freilich nur dann neu wirkmächtig wird, wenn die Feiernden in lebendigem Glaubensgehorsam Gottes Heilstun neu verdienen. Das Meßopfer als Gedächtnisfeier ist darüber hinaus nicht nur Hinweis auf Gottes Heilstat, sondern deren wirklichkeitserfülltes Symbol. Im Alten Bund hat sich mit dem Gedenken des Namens Gottes Jahwes wirksame Gegenwart verbunden. Im Neuen Bund wird im Gedächtnis der Eucharistiefeier der Gottmensch selbst gegenwärtig (S. 94). Die Prosphora in der patristischen Theologie behandelt Johannes Betz (S. 99 bis 116). Er geht dem Begriff *offerre-προσφέρειν* in der Schrift und in den frühen liturgischen und Vätertexten nach und stellt fest, daß die Messe von Anfang an als Opfer der Christen verstanden wurde. Dem Problem der Einmaligkeit des Opfers Christi sind schon die frühen Christen durch die Anamnesis-Idee gerecht geworden, durch die sich das Opfer der Kirche mit dem Opfer Christi verbinden läßt, ohne daß das Opfer Christi beeinträchtigt wird oder unser Opfer als überflüssig erscheint. *Christus praesens* bei Thomas von Aquin und den griechischen Vätern ist der Aufsatz von Cyrill v. Korvin-Krasinski überschrieben, in dem mit streng scholastischer Begrifflichkeit versucht wird, die geheimnisvolle Gegenwart Christi in seinem mystischen Leibe zu untersuchen. Verf. geht es darum, gegenüber der in der abendländisch-westlichen Theologie vorwiegend berücksichtigten Wirkursächlichkeit die Bevorzugung der *causalitas quasiformalis* und *exemplaris* bei den östlichen Theologen herauszustellen. Die Studie ist nicht speziell auf das Meßopfer zugeschnitten, sondern behandelt zunächst allgemein Fragen um die Gegenwart Christi seiner Menschheit nach und geht dann vor allem auf die Gegenwart Christi im Corpus mysticum ein. Dabei fällt aber auch manches Licht auf die sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Burkhard Neunheuser beschäftigt sich mit der numerischen Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer (S. 139—151). Er stellt deutlich heraus, daß damit nicht die numerische Identität des historischen Geschehens am Kreuz und des jetzt vollzogenen Gedächtnisses desselben gemeint ist, sondern die Identität des Opferaktes Christi. Dabei bezieht er sich nicht auf den Opferakt, wie er jetzt im Himmel ist, wo Christus in verklärter Ewigkeit vor dem Vater für uns eintritt (wie das Schildenberger in seinem Beitrag tut), sondern auf den Opferakt, wie er im Kreuzesopfer sichtbar wird. Denn die sakramentale Opferhandlung der Kirche sei *repraesentatio* des Kreuzesopfers und eben nicht einer dauernd erneuten himmlischen Liturgie (S. 148).

Man erkennt an diesen knappen Hinweisen, daß in dem vorliegenden Buch manche wertvolle Anregungen für ein sachgerechtes Verständnis des Meßopfers gegeben werden. Wir möchten aber abschließend noch auf eine Frage hinweisen, die verschiedentlich anklingt und u. E. einer Klärung bedarf. Schmaus sagt in seinem Aufsatz, daß in der Gedächtnisfeier der Messe die ontologische Gegenwart (des Leibes und Blutes Christi) Träger der funktionalen Gegenwart (des

Selbstopfers Christi) sei (S. 19). Schildenberger scheint ebenfalls die Vergegenwärtigung des Opfers Christi von der Gegenwart seines geopferten Leibes und Blutes abhängig zu machen (S. 92). Dagegen spricht Betz davon, daß die Vergegenwärtigung des Opfers Christi in der Messe, also die Anamnese, nicht nur ein Teil, sondern ein Grundprinzip der ganzen Messe sei. In der Wandlung wachse unser Opferakt endgültig und so sehr mit dem Opferakt Christi zusammen, daß unsere Gabe zu der Gabe wird, die er selbst am Kreuz dargebracht hat (S. 114f). Neunheuser betont, die Messe sei Opfer im eigentlichen Sinn eben dadurch, daß die *oblatio Christi* in ihrer virtuellen Fortdauer eingehe in das sakramentale Opfergeschehen am Altar, das in seiner Sichtbarkeit zu dem rein innerlichen Opferakt Christi dazukommen müsse, damit man von einem wirklichen Opfer sprechen kann. Die beiden letztgenannten Autoren scheinen mehr von einer Position her zu denken, in der die Messe nicht deshalb Opfer ist, weil der geopferte Herr in ihr sakramental gegenwärtig wird, sondern die vergegenwärtigende Opferhandlung bezieht sich zunächst auf das Opfertun Christi und führt dadurch zu seiner sakramentalen Gegenwart. Wenn wir hier richtig sehen, dann befinden sie sich mit ihrer Meinung im Gegensatz zu Schmaus und Schildenberger, die wir oben zitiert haben. Was ist aber richtig (oder vielleicht auch nur „richtiger") ? Ist die Messe Opfer, weil der geopferte Herrenleib sakramental gegenwärtig wird oder wird Christus im Sakrament gegenwärtig, weil wir in der Messe das Gedächtnis seines Opfers begehen ? Uns will scheinen, daß man sagen muß, die Gegenwart Christi ist nicht Grund, sondern Folge der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Diese Auffassung kann man vielleicht kurz so begründen: Der zentrale Akt religiös-kultischen Lebens ist das Opfer. Im Neuen Bund kann es aber neben dem Opfer Christi kein anderes Opfer mehr geben. Wenn also die Kirche opfern will, dann ist das nur möglich im Eingehen in das Opfer Christi. Das kann aber wiederum nicht nur in einem rein innerlichen Akt geschehen, weil zum Kultopfer wesentlich der äußere Opferakt gehört. So bringt die Kirche Brot und Wein zum Opfer als ihre Gaben, die freilich, wie Betz eindringlich dartut (108ff), von Anfang an Symbole des Opfertodes Jesu sind. Damit aber nun der Kirche wirklich ihr eigenes Opfer bleibt und dennoch bis zur vollen Identität Opfer Christi werde, wandeln sich durch den Dienst des *in persona Christi* handelnden Priesters Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn. In diesem Sinn erfüllt sich gemäß der Stiftung Christi, der uns seinen Leib und sein Blut als Opferspeise geben wollte, in der Meßfeier das Grundaxiom der sakramentalen Ordnung, wonach die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen. Wir treffen uns in dieser Auffassung mit der Darstellung Warnachs, der in seinem oben erwähnten Beitrag abschließend feststellt, daß aus der religionsphänomenologisch erfaßten Dynamik des Opfers nicht nur der Opfercharakter der Messe, sondern auch die Transsubstantiation verständlich wird (S. 74) .Ohne Zweifel bedarf es aber noch weiterer eingehender Untersuchungen, um das Verhältnis zwischen dem Opfercharakter der Eucharistiefeier und der substantiellen Gegenwart des geopferten Herrn vollends zu klären.

Hans Bernh. Meyer S. J.

Peter Meinhold-Erwin Iserloh, Abendmahl und Opfer. 8° (163 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag.

Im Vorwort dieser Schrift, die zugleich als Jahrbuch der „Sammlung" gemeint ist, versucht Hans Asmussen die hervorstechendsten kirchenpolitischen Ereignisse zu deuten, die das Verhältnis der Kirchen zueinander betreffen. Es ist die Rede von der Konzilsankündigung durch Papst Johannes XXIII., von der Ankündigung eines panorthodoxen Konzils für 1960, von der Tagung des Weltkirchenrates auf Rhodos usw. Asmussen sieht durch die Ereignisse seine Ansichten bestätigt, die er in dem (bereits in dritter Auflage erschienenen) Buch „Rom-Wittenberg-Moskau" niedergelegt hat. Als Aufgabe der „Sammlung"

betrachtet er die Vorbereitung einer korporativen Vereinigung der lutherischen Kirchen mit der Kirche von Rom. Die Sorge um dieses Anliegen gipfelt in der Forderung, die katholische Kirche möge sich verbindlich dazu äußern, was man eigentlich glauben muß, um als katholischer Christ anerkannt zu werden, und in der Feststellung, daß nicht die Exekutive des Genfer Weltkirchenrates, sondern die evangelischen Bischöfe die rechten Verhandlungspartner mit dem Vatikan seien.

Man kann die Beurteilung der Lage sicher weithin mit Asmussen teilen und mag vielleicht sogar beschämt sein von dem Ernst, mit dem er und seine Freunde sich einsetzen für die Sache der kirchlichen Einheit. Aber das Verlangen nach der Formulierung einer Art „katholischen Mindestglaubens" (S. 25f) scheint uns kaum förderlich. Es geht doch um die Einheit der lebendigen Kirche, um das Eingehen in ihr volles Leben und nicht so sehr um eine lehrmäßige Übereinkunft. Fordert die Einheit der Kirche nicht wesentlich mehr als nur die Zustimmung zu festgelegten Lehrsätzen, und ist es nicht geradezu so, daß lehrmäßige Differenzen oft erst dort wirksam werden, wo sich die Konsequenz einer praktischen Stellungnahme abzeichnet? Ist nicht das *sentire cum Ecclesia* das tiefere und entscheidendere Problem gegenüber der Annahme dogmatisch festgelegter Glaubenssätze, die ihrer Entstehung und Bedeutung nach oft stark den Charakter einer bloßen Grenze tragen, an der sich Wahrheit und Irrtum scheiden? Man kann freilich die Forderung Asmussens auch anders verstehen. Vielleicht steht hinter ihr die Frage, ob die katholische Kirche willens ist anzuerkennen, daß die Evangelischen im Lauf ihrer 400jährigen Kirchengeschichte katholische Wahrheiten bewahrt und christliche Lebensformen ausgebildet haben, die nicht aufgegeben, sondern integriert werden müssen. Diese Frage ist wohl berechtigt und sollte in ihrer Berechtigung anerkannt werden.

Den Kern des Jahrbuches bilden zwei Referate, die auf der Herbstkonferenz der „Sammlung" in Fürsteneck gehalten wurden. Peter Meinhold sprach über Abendmahl und Opfer nach Luther (S. 35–73). Erwin Iserloh behandelte dasselbe Thema aus katholischer Sicht (S. 75–109). Die Diskussion hat Max Lackmann zusammenfassend dargestellt (S. 111–135). Von ihm stammt auch der abschließende Beitrag: Was will die „Sammlung"? (S. 156–163).

In den Referaten und bei der Diskussion um den Opfercharakter der Messe fällt vor allem auf, daß beide Seiten vom Begriff der *repraesentatio* des Kreuzopfers in der Eucharistiefeier ausgehen. Hier wird sichtbar, wie tief die Gedanken Odo Casels weiterwirken. Der Lutheraner Meinhold ist der Meinung, daß man von Luther aus zu einem echten evangelischen Verständnis des Abendmahles als Repräsentation des Kreuzopfers Christi (S. 70) kommen könne, ohne die Einmaligkeit und das völlige Genügen des Kreuzesopfers in Gefahr zu bringen. Der Katholik Iserloh versucht, von derselben Idee der sakramentalen Vergegenwärtigung her zu zeigen, daß darüber hinaus die Meßfeier auch Opfer der Kirche ist und zwar nicht nur als Dank- und Lobopfer, sondern auch als echtes Sühnopfer (92ff). — In der Diskussion wurde von katholischer Seite darauf hingewiesen, daß Meinhold Luther wohl zu positiv katholisch interpretiere. Der Gedanke, daß auf Golgatha und im Abendmahl derselbe Opferakt Christi gegenwärtig sei, wäre für Luther unvollziehbar gewesen (116f). Von evangelischer Seite wurde festgestellt, Luther habe das sakramentale Zeichen nicht so wirkmächtig verstanden, wie das die Idee der *repraesentatio* fordert (S. 117). Trotzdem hält Meinhold daran fest, daß die Idee von der Vergegenwärtigung des Kreuzopfers im Abendmahl von der Lehre der Realpräsenz her wenigstens der Sache nach bei Luther nachweisbar sei (125f). Wenn man aber, wie Meinhold das tut, mit Luther die Ubiquitätslehre gegen die Notwendigkeit der Wandlung in der Messe ins Feld führt (S. 73), dann wird man gegen diese Auffassung Bedenken anmelden müssen. Der Begriff der *repraesentatio* scheint doch eine echte,

wirksame Kulthandlung zu fordern, in der die Opferhandlung Christi gegenwärtig gesetzt wird. Dazu genügt die bloße Feststellung der Realpräsenz Christi nicht. Weil Luther nicht einzusehen vermochte, wie das sakramentale Tun des Priesters zur Vergegenwärtigung des Heilstuns Christi am Kreuz und im Abendmahl führt, deshalb lehnte er den Opfercharakter der Messe ab. Und die zeitgenössischen Gegner Luthers vermochten es aus demselben Grunde nicht, den Opfercharakter der Messe einsichtig zu machen, so sehr sie an der katholischen Tradition festhielten. Denn die Gegenwart Christi im Sakrament ist nicht Grund, sondern Folge der Vergegenwärtigung des Opfers Christi. Letzten Endes wird man wohl nur mit dieser Auffassung dem fundamentalen Satz der ganzen sakramentalen Ordnung gerecht werden können, nach dem die Sakramente wirken, was sie bezeichnen; vgl. oben S. 347.

Als katholisch-evangelische Gemeinsamkeiten werden im wesentlichen folgende Punkte herausgestellt (149ff): die Realpräsenz kraft der Worte Christi, die nicht auf den Augenblick des Genusses beschränkt bleibt, und die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi in der Eucharistiefeier. Vor allem in dieser letzten Feststellung darf man mit Recht eine Annäherung zwischen lutherischen und katholischen Theologen begrüßen. Die Lehre von der Eucharistie als Opfer der Kirche und vor allem auch als Sühnopfer wird jedoch von evangelischer Seite weiterhin abgelehnt (72f. 135f). Man wird zugeben müssen, daß der katholische Standpunkt gerade in diesen Fragen noch weiterer Klärung und Vertiefung bedarf. *Hans Bernh. Meyer S. J.*

Herbert Doms, Dieses Geheimnis ist groß. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge. Kl.-8° (121 S.). Köln 1960, Verlag Wort und Werk.

Eine tiefschürfende Studie, die aus der übernatürlichen und natürlichen Offenbarung und aus der theologischen Tradition aufzuzeigen sucht, daß das Bild bräutlicher und ehelicher Beziehungen für das Christus-Kirche-Verhältnis die Gedanken Gottes über die Ehe und dadurch die signifikative Bedeutung der Ehe deutlich erkennen läßt. Von diesem Bildsinn der Ehe aus weiß der Verf. in weite Bereiche der Wirklichkeit hineinzuleuchten. So dürfe man im zweigeschlechtlich gezeugten Kinde, das väterliches und mütterliches Erbmaterial in einem in sich trägt, ein Nachbild der dauernden lebendigen Einheit seiner Eltern und über die Eltern, deren Ehe ein Symbol des Christus-Kirche-Verhältnisses ist, ein entfernteres Nachbild dieser übernatürlichen Wirklichkeit sehen (S. 119). Vom symbolisierenden Charakter der Ehe aus legt die Studie viele Fragen vor, die aber doch noch nach einer weiteren Klärung verlangen, u. a. inwieweit die Ehe ein Dauersakrament ist und als solches in den Vollzügen der Ehe gnadenvermittelnd wirkt. Der Verf. ringt hier nach Klärung. Er weist dazu hin auf einen vergleichbaren Sachverhalt beim Sakrament der Buße, wo die Leistung der Genugtuung ihre Wirkung erst nach der Absolution und *ex opere operato* hervorbringt, ohne jedoch für sich eine Sakramentenspendung zu sein (S. 61). So könne auch der Vollzug der Ehe analog eine übernatürliche Wirkung haben; er vermittle zwar nicht selbständig *ex opere operato* heiligmachende Gnade, wohl aber könne man annehmen, daß er, als Realisierung des beim Konsensaustausch übertragenen *jus in corpus, ex opere operato* in ähnlicher Weise heiligend und heilend wirke, wie die Verrichtung der Buße nach der Lossprechung (S. 66). Aber die beiden Sachverhalte scheinen doch zu verschieden zu sein, als daß man aus einer gewissen Analogie auf eine solche Wirkung des Ehevollzuges schließen dürfte. Später schreibt der Verf.: „wenn die ganz ehrlich, vollmenschlich vollzogene *copula maritalis* von Christen bildhaft das Christus-Kirche-Verhältnis nachzeichnet, so läßt sich zunächst daraus verstehen, daß sie ... aus der Kraft des dauernden Sakramentes viel zur Verähnlichung der Gattenbeziehung mit der Einheit und Liebeskraft des übernatürlichen Urbilds beitragen könnte.

Nicht *ex opere operato,* sondern ähnlich der Gnadenvermittlung bei der andächtigen Teilnahme an einer sakramentalen Segensandacht" (S. 97). Aber die andächtige Teilnahme an einer sakramentalen Segensandacht vermittelt Gnaden nur *ex opere operantis* im Maße des Glaubens und der Liebe und, wenn man den Segen als Sacramentale auffaßt, *ex opere operantis Ecclesiae.* So wird der selbstlos und liebevoll vollzogene eheliche Verkehr verdienstlich sein *ex opere operantis,* und nicht irgendwie aus sich selbst kraft des Vollzuges. Man wird eine solche quasi-selbsttätige Wirksamkeit der *copula maritalis* auch nicht davon ableiten dürfen, daß der Vollzug der Ehe bildhaft das Christus-Kirche-Verhältnis nachzeichne und zwar stärker als der bloße Konsensaustausch, da erst durch den Vollzug die Ehe endgültig unauflöslich werde und die Signifikation der Ehe sich vollende. Denn diese Signifikation wird man nicht in der *consummatio* selbst, sondern im *matrimonium consummatum,* in dem dauernden unauflöslichen Ehebande zu sehen haben. Und von da her kann man das Sakrament der Ehe ein „Dauersakrament" nennen. Durch das beim Eheabschluß empfangene Sakrament erhalten die Gatten ein Anrecht auf die nötigen Gnadenhilfen, dieses Anrecht besteht weiterhin kraft des fortdauernden Ehebandes, und diese Gnadenhilfe befähigt sie auch, die eheliche Hingabe und die anderen ehelichen Pflichten (und dazu kann auch das *abstinere* gehören) in der rechten und verdienstlichen Weise zu vollziehen. Die Gnadenhilfe kommt aber nicht *ex copula maritali,* sondern aus dem sakramentalen Ehebande.

Von dem Gedanken ausgehend, daß das Sakrament das ganze eheliche Leben ergreift, wirft der Verf. auch die Frage auf, ob ein im Stande der Todsünde vollzogener ehelicher Verkehr von Christen sittlich in Ordnung sei. Und noch viele andere bedeutungsvolle Erwägungen legt er vor. In der Einführung stellt er ein größeres Werk „mit teils unbekanntem oder doch unberücksichtigten, teils isoliert behandeltem Material zum Verständnis der göttlichen Schöpfungs- und Heilsgedanken um Ehe, ehelichen Verkehr und eheliche Kindeszeugung" in Aussicht. Die vorliegende Studie wolle wesentliche Sichten bereits publizieren, damit sie in die Diskussion über einschlägige Fragen einbezogen werden können. Und zu einer solchen Diskussion wollten die hier angebrachten Bemerkungen einen bescheidenen Beitrag liefern, auch zum Dank für die so anregende und wertvolle Arbeit. *Jos. Miller S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Dogmatik und Dogmengeschichte

Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10. Todestag (Mitteilungen des Grabmann-Instituts 3). 8⁰ (95 S.). München 1959, Max Hueber. — Dem Andenken des großen Mediävisten werden hier einige Aufsätze gewidmet, die nur insofern zusammenhängen, als sie „in ihrer Buntheit ein Zeichen für die Spannweite der wissenschaftlichen Interessen Grabmanns darstellen" (4). Nach einem Überblick über Leben und Werk Grabmanns (Schmaus) beschäftigt sich L. Hödl mit der Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen *ratio* in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren, im besonderen mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Da Johannes dem Beweis des Aristoteles zugunsten der Ewigkeit der Welt nicht einfach die Überzeugungskraft absprechen will, kommt er zur Unterscheidung eines schlechthin gültigen und überzeugenden Beweisganges und eines nur bedingt (d. i. in der Erscheinungswelt) gültigen und auch überzeugenden Beweises. Das ist zwar eine merkwürdige Unterscheidung, aber man sieht, daß sich Johannes die Reichweite der *ratio* zum Problem gemacht hat. K. Frings untersucht literarkritisch und inhaltlich die Lehre vom Ablaß bei Alexander von Hales, H. R. Schlette behandelt das unterschiedliche Personverständnis bei Hugo und Richard von St. Viktor, und A. Zumkeller zeigt, daß eine neuerdings zu Pamplona gefundene Handschrift das Ergebnis einer seiner früheren Arbeiten bestätigt, daß nämlich der Verfasser des 1511 unter dem Namen eines Dionysius Cisterciensis gedruckten Sentenzenkommentars eine Kombination der Sentenzenlesung des Zisterziensers Konrad von Ebrach mit der des Augustiners Dionysius von Montina ist. Acht Seiten umfaßt das Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München, mit dem die Schrift schließt. *J. Felderer S. J.*

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Aus dem Französischen übertragen von L. de Negri u. H. Vorgrimler. Band 1: Die Quellen der Theologie. Gott und seine Schöpfung. 8⁰ (XXXII u. 796 S., 5 Bildtafeln). Basel-Freiburg-Wien 1959, Herder. Geb. DM 42.— (Subskriptionspreis). — Dies ist der erste Band einer dreibändigen Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre und Theologie, die von einer Arbeitsgemeinschaft französischer Theologen stammt und ins Deutsche übertragen wird. Die Autoren sind zum größten Teil Dominikaner, ausnahmslos aber gehören sie der thomistischen Schule an, wodurch die mit Recht erstrebte Einheitlichkeit der Auffassungen erreicht wird. Der erste Band behandelt im ersten Buch die Quellen der Theologie, im zweiten Buch den Einen Gott, die Dreifaltigkeit und die Schöpfung. Der zweite Band soll dann den Weg des Menschen zu Gott, der dritte die Erlösungs- und Heilsordnung zum Gegenstand haben. Man erkennt, der Gesamtplan richtet sich nach Thomas, dessen unbestreitbare Größe und Bedeutung im Kapitel ‚Die Wissenschaft vom Glauben' wohl ein wenig einseitig hervorgekehrt wird. Die Verf. stellen keine Thesen auf, sondern entwickeln in sehr ansprechender, aber doch die ganze Aufmerksamkeit erheischender Darlegung das katholische Glaubensgut und die katholische Theologie. Besonders originell und interessant ist das erste Buch, wo neben Schrift und Tradition u. a. auch die Liturgie, die Glaubensbekenntnisse, die Tradition in den Ostkirchen, die Tradition in der Kunst ausführlich zur Sprache kommen. Für diesen bequemen Zugang zu den genannten, im gewöhnlichen Schulbetrieb stiefmütterlich behandelten Gegenständen sind wir besonders dankbar. Die Anregungen und die Bibliographie (diese wurde in der Übersetzung durch deutsche Veröffentlichungen ergänzt)

am Ende der Kapitel dienen der Vertiefung und Weiterarbeit. Theologiestudenten ist dieses Werk nicht nur wegen des soliden Inhalts zu empfehlen, sondern auch wegen der Hilfe, die es ihnen bietet, den Übergang von der starren Thesenform zu einer lebendigen, verkündbaren Darstellung zu finden. Darüber hinaus wird das Werk allen jenen von Nutzen sein, deren Beruf ein gutes Maß an theologischer Bildung verlangt; die Verf. denken da besonders an die unterrichtenden Ordenfrauen. In der deutschen Ausgabe findet sich ein arger Fehler auf S. 175: aus dem Konzil von Vienne ist ein K. von Wien geworden. *F.*

Candido Pozo S. J., La teoria del progreso dogmatico en los teologos de la escuela de Salamanca (Bibliotheca theologica hispana, serie 1, tomo 1). 8° (XVIII u. 269 S.). Madrid 1959, Consejo superior de investigaciones cientificas. – Die Wahl des Untersuchungsgegenstandes ergab sich aus der Einsicht, daß das Aufblühen der Theologie im 16. Jahrhundert — dem Jahrhundert, in dem man begann, das Problem der Dogmenentwicklung reflex und in moderner Fragestellung zu behandeln — hauptsächlich der Schule von Salamanca zu verdanken ist. P. nimmt hier diese Schule insofern in einem weiten Sinn, als er auch Dominikanertheologen heranzieht, die unter dem Einfluß von Salamanca stehen; man könnte also von der spanischen Dominikanerschule des 16. und 17. Jahrhunderts sprechen. Mit der Frage nach der Dogmenentwicklung sind naturgemäß weitere Fragen verbunden, die der Verf. an seine Theologen zu richten hat; z. B.: Wie verstehen sie die Qualification ‚häretisch'? Was sagen sie über die Natur und Reichweite der kirchlichen Unfehlbarkeit? Wie stellen sie sich zum Väterargument? Wir wollen uns hier nur mit der Hauptfrage näher beschäftigen: Ist eine theologische Konklusion Glaubensgegenstand oder kann sie wenigstens durch die Definition der Kirche ein solcher werden? Im Mittelalter findet man die Behauptung, daß die Konklusionen zum Glauben gehören und daß ihre Leugnung häretisch sei. Mit dieser Antwort ist für unsere heutige Frage nach der Dogmenentwicklung nichts entschieden, denn man nahm die Begriffe ‚zum Glauben gehörig' und ‚häretisch' in dem moralischen Verständnis dessen, was als zu den sog. *articuli* gehörig geglaubt werden müsse, damit die *articuli* nicht verletzt werden (so in der Hochscholastik), oder was eben noch als unterste Grenze im Glauben angenommen werden müsse (in der Spätscholastik). Cajetan unterscheidet dann aber schon das formell und virtuell Geoffenbarte und kommt so zu der uns vertrauten Fragestellung, ob der theologischen Konklusion die Gewißheit des göttlichen Glaubens zukomme. Diese Fragestellung wird nun von der Schule von Salamanca aufgenommen und inhaltlich sowie terminologisch präzisiert. P. kommt zu dem Ergebnis, daß schon bei den spanischen Dominikanertheologen von damals die verschiedenen Antworten, die später vielfach unter dem Namen eines Jesuitentheologen in die Lehrbücher eingehen sollten, zu finden seien. Daß die theologischen Konklusionen unabhängig von der kirchlichen Definition Glaubensgegenstand sind (Vasquez), findet sich, allerdings mit der Einschränkung auf die mit Evidenz gefolgerten Konklusionen, schon bei Dom. de Soto; die Erklärung, die Suarez dafür gibt, daß eine Konklusion durch die Definition Glaubensgegenstand wird, begegnet bei Medina und Navarrete, und die Erklärung, die Lugo dafür gibt, bei Gonzalez de Albelda und angedeutet schon bei Sotomayor und Bañez. Molinas Leugnung der Definierbarkeit der Konklusionen kann sich auf M. Cano und einige andere Theologen berufen; bezüglich Cano wird also hier das Ergebnis, zu dem A. Lang gekommen ist, bestätigt. Bei dieser Sachlage kann es wundernehmen, daß die Ansicht Molinas seinerzeit so sehr als Neuerung empfunden worden ist; aber P. erklärt das mit Recht durch den Wandel der Terminologie: vor Bañez gebrauchte man das Wort ‚Glauben' gelegentlich noch in einem weiteren Sinn, und so konnte Cano von einer Glaubenszugehörigkeit der Konklusionen sprechen und doch dasselbe meinen wie später Molina. Die Position Marin Solas betreffs der geschichtlichen

Entwicklung unseres Problems wird weithin erschüttert. Dem Verf. muß noch bescheinigt werden, daß er sich die Arbeit nicht leicht gemacht hat, da er sehr viel ungedrucktes Material herangezogen hat. *F.*

Richard de Saint-Victor, La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes de G. Salet S. J. (Sources chrétiennes 63). 8⁰ (528 S.). Paris 1959, Editions du Cerf. fFr 2.400.—. — Der neueste Band der Reihe ‚Sources chrétiennes' gilt einem Werk, das in der Trinitätstheologie auch heute noch seinen Platz behauptet wegen seiner Grundkonzeption, in der die Idee der Fülle vollkommener Liebe den Schlüsselpunkt bildet. Der Herausgeber konnte die kritische Ausgabe Ribailliers noch nicht verwerten, daher bietet er den allerdings einigermaßen verbesserten Mignetext, neben dem die französische Übersetzung herläuft. Die Einleitung stellt das Werk Richards in das geistige Milieu seiner Zeit hinein, das geprägt war einerseits von der Begeisterung für die Dialektik, andererseits von einer spekulationbremsenden Traditionsgebundenheit. Nach dem etwas vereinfachenden Schema De Regnons gehört Richard zur ‚griechischen Richtung' in der Trinitätsspekulation. Für den Herausgeber ist diese Einreihung zum mindesten zweifelhaft und zwar mit Recht; denn Richard geht durchaus von der Idee des einen, unendlich vollkommenen Wesens aus, um von da aus auf die Trinität zu schließen. Ja, Richard lehnt die Übernahme der Terminologie der Griechen, die Scotus Eriugena wegen ihrer angeblichen Schärfe und Prägnanz bewunderte, ausdrücklich ab: *Graeci non sumus* (l. 4, c. 4). Die Feststellung De Regnons trifft aber insofern zu, als bei Richard die göttlichen Personen in vollem Licht erscheinen. Sehr ausführlich werden in der Einleitung Sinn und Bedeutung der berühmten *rationes necessariae* erörtert. Aus der gläubig-mystischen Gesamthaltung und aus mehreren Stellen in den Werken Richards wird überzeugend dargetan, daß es sich hier nicht um eine rationalistische Einstellung handeln kann, wenn auch zugegeben werden muß, daß der Ausdruck nicht gerade glücklich gewählt ist. Zu den wichtigeren Fragepunkten läßt uns der Herausgeber im Anhang die scholastische Tradition hören. Diese kenntnisreichen Anmerkungen und das ausführliche Sachregister machen den Band für den Dogmatiker und Dogmenhistoriker besonders wertvoll und dankenswert. *F.*

José M. Rovira Belloso, La vision de Dios según Enrique de Gante (Colectanea San Paciano, serie teologica 7). 8⁰ (264 S.). Barcelona 1960, Editorial Casulleras. — Zwei Lehrpunkte Heinrichs von Gent bezüglich der Gottesschau scheinen besondere Hervorhebung zu verdienen: seine Auffassung vom *lumen gloriae* und sein Verständnis der Übernatürlichkeit der Gottesschau. Nach H. sind verschiedene Erkenntnisweisen zu unterscheiden: die natürliche, die übernatürliche Glaubenserkenntnis und die übernatürliche Erkenntnis durch den Habitus der Weisheit. Dieser Habitus ist nichts anderes als die auf das Verstandesvermögen ausstrahlende Gnade, und durch ihn werden die im Glauben nur änigmatisch erkannten Gegenstände, soweit dies möglich ist, klarer erfaßt. Das Glorienlicht ist nun der durch den Einbruch (*illapsus*) des göttlichen Wesens in die Seele vollendete Habitus der Weisheit. Doch darf das Glorienlicht nur als Befähigung des Verstandesvermögens, nicht als aktives Prinzip, auch nicht als Teilprinzip des Aktes der Gottesschau gedacht werden; Heinrich will dadurch die Unmittelbarkeit der Gottesschau sicherstellen. Im übrigen ist bekannt, daß H. das intellektuelle Moment in der Gottesschau nur als Disposition für die Vereinigung in der Liebe gelten läßt. In der Bestimmung des Verhältnisses der Gottesschau zur Natur des geistigen Geschöpfes ist H. nicht zu einer befriedigenden Lösung durchgedrungen. Er sagt zwar, daß der Mensch nur durch die Gnade zur Gottesschau gelangen kann, betont aber gleichzeitig sehr stark, daß ein geistiges Geschöpf nur in dieser Schau sein Ziel erreichen kann. Die Gottesschau würde demnach, nach der jetzigen Terminologie, exigitiv zur

Menschennatur gehören. Die Arbeit ist an der Gregorianischen Universität als Dissertation angenommen worden. *F.*

Wilhelm Breuning, Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg (Trierer theologische Studien 10). 8° (XVI u. 272 S.). Trier 1959, Paulinus-Verlag. DM 23.80. — Vom literarischen Schaffen des Dominikanerlektors Ulrich von Straßburg ist bisher nur das Hauptwerk, die Summa de summo bono, bekannt geworden. Teilweise ist sie bereits gedruckt, eine Edition des 1. Traktats des 6. Buches findet sich im Anhang des hier anzuzeigenden Buches. Dieser Traktat behandelt die Urgerechtigkeit und den Fall des Menschen, ein Gegenstand, den man unter dem Titel des 6. Buches kaum erwarten würde: *liber sextus qui est de Spiritu Sancto et de donis ei appropriatis.* Dieser trinitarische Aufbau ist durchaus originell. Eigene Wege ist Ulrich auch in der Bestimmung der Beziehung zwischen der streng übernatürlichen Gnade und der Urgerechtigkeit gegangen. Adam hatte zwar bei der Erschaffung mit der Urgerechtigkeit auch die Gnade erhalten, aber dieser Vorzug gilt für ihn allein; die im Paradies geborenen Kinder hätten nur die Urgerechtigkeit mitbekommen, mit deren Hilfe sie sich auf die Gnade hätten vorbereiten müssen. Die Urgerechtigkeit besteht in den Gaben, die wir heute außernatürlich nennen. Ulrich erklärt diese Gaben nicht vom übernatürlichen Ziel des Menschen her, wie es Thomas tut, sondern als Wirkung einer göttlichen Illumination und Belebung der noch ungebrochenen Menschennatur; hier beschreitet U. sichtlich neuplatonischen Boden. Sonst erfahren wir nicht viel Neues, aber wir lernen die verschlungenen Pfade besser kennen, die allmählich zu einer gereifteren Auffassung in diesem schwierigen Gegenstand geführt haben. B. hat uns diese Erkenntnis dadurch erleichtert, daß er die Lehre Ulrichs ständig konfrontiert mit Albert, Thomas, Bonaventura und Petrus von Tarantaise. Als sichere Quellen Ulrichs wurden der Sentenzenkommentar des Aquinaten und die Sentenzen des Lombarden nachgewiesen. Die fleißige Arbeit wurde von der Trierer theologischen Fakultät 1954 als Dissertation angenommen. *F.*

Ernst Kinder, Die Erbsünde. Kl.-8° (148 S.). Stuttgart 1959, Schwabenverlag. DM 5.50. — Im Titel kommt nicht der ganze Inhalt des Buches zum Ausdruck. In einem langen und interessanten Vorwort nimmt H. Asmussen Stellung zum Referat Kinders über die Erbsünde und umreißt dann Ziel, Aussichten und Schwierigkeiten des Kreises der ‚Sammlung', dessen führende Persönlichkeiten Asmussen selber, Lackmann, Fincke, Lehmann, Baumann und Huhn sind. Er teilt auch mit, daß die katholischen Teilnehmer an der Tagung kaum glauben wollten, daß das Referat Kinders die lutherische Lehre von der Erbsünde wiedergebe, und daß der Grund hiefür in der den katholischen Theologen allerdings nicht zu verübelnden Verwechslung der ‚reformatorischen' Theologie Barthscher Prägung mit der Theologie der Reformation liege. Es folgt das Referat, das Kinder gelegentlich einer Tagung der ‚Sammlung' in Lochmühle 1958 gehalten hat. Die Darstellung geschieht auf Grund der lutherischen Bekenntnisschriften. Die katholische Schultheologie wird ihre Auffassung und Darlegung der reformatorischen Lehre da und dort präzisieren müssen, wenn sie z. B. erfährt, „daß trotz der Sünde als Erbsünde doch die gute Schöpfung Gottes am Menschen weitergeht und durchhält" (59); freilich könne der erbsündige Mensch sein bleibendes Angelegtsein auf Gott nicht mehr erfüllen. Es ist uns dann aber nicht ganz klar, inwiefern K. „die römisch-katholische Aufteilung in verlorene übernatürliche und erhaltene natürliche Gottebenbildlichkeit nicht verstehen und nachvollziehen" kann (ebd.), denn auch wir Katholiken sagen ja nicht, daß der gefallene Mensch auf Grund seiner natürlichen Gottebenbildlichkeit von sich aus Zugang finde zur Gnade. Mit dem berührten Punkt hängt das Thema Freiheit—Unfreiheit eng zusammen; auch hier wird sich der

katholische Theologe in der Darstellung der reformatorischen Lehre vor Vereinfachungen in acht nehmen müssen, worauf schon Asmussen im Vorwort hingewiesen hatte (10f). Im Anschluß an das Referat wird das katholische Korreferat (A. Brandenburg) im Auszug geboten. Hier erfahren wir auch, daß eine scharfe Aussprache den Teilnehmern der Tagung klar machte, daß eigentlich trennende Unterschiede der von Prof. Kinder vorgetragenen und der katholischen Lehre nicht festzustellen seien. Wer bei dieser Aussprache nicht dabei war und daher nur auf Grund des hier vorgelegten Referats urteilen muß, hat den Eindruck, daß noch genauer zugesehen werden muß, ob die Übereinstimmungen nicht etwa nur scheinbar oder oberflächlich sind; sind sie das aber nicht, dann haben wir ein sehr ermutigendes Ergebnis vor uns. Ferner enthält das Buch noch den Abdruck einer Diskussion um den bekannten Sammelband ‚Katholische Reformation' aus dem Kreis der ‚Sammlung': P. Brunner, H. Asmussen und katholischerseits H. Fries kommen zu Wort. Den Abschluß bildet das Manifest der ‚Sammlung' vom 1. Mai 1958, das die Richtlinien der theologischen Arbeit und des praktischen Handelns dieses Kreises kundmacht. Wer das aufrichtige Ringen um die Einheit der Christenheit besser kennen lernen will, darf an diesem Buch nicht vorübergehen. *F.*

Engelbert Gutwenger S. J., Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. 8⁰ (200 S.). Innsbruck 1960, Felizian Rauch. S 96.—. — Im vorliegenden Buch geht es darum, die Antinomien der dogmatischen Christologie vom Gesichtswinkel des Bewußtseinslebens Christi her zu lösen. Im I. Teil wird an Hand der Lösungsversuche, die von P. Galtier und thomistischen Theologen geliefert wurden, das Problem entwickelt, das unter dem Namen „Einheit des Bewußtseins Christi" bekannt ist: Wie können im menschlichen Bewußtsein Christi Ichaussagen gebildet werden, in denen sich das Ich das einemal Menschliches, das anderemal Göttliches zuspricht? Die bisher vorgeschlagenen Lösungsversuche werden einer aufbauenden Kritik unterzogen, um neben dem Gewirr der nicht gangbaren Pfade einen Weg zu entdecken, der Aussicht auf Erfolg verspricht (1. u. 2. Kapitel). Bei näherer Untersuchung lassen die Ichaussagen Christi in den Evangelien keinen Zweifel daran aufkommen, daß Christus in seinen menschlichen Aussprüchen mit dem Wörtlein „Ich" immer seine Person, also seine göttliche Subsistenz bezeichnet (3. Kapitel). Da von vornherein die Vermutung zurecht besteht, daß wie bei anderen Menschen so auch bei Christus die Ichaussage auf einem Icherlebnis aufruht, werden zunächst ganz allgemein die Strukturen des Icherlebnisses aufgedeckt, wobei gebucht werden kann, daß sich der Mensch in seinem Bewußtsein als Person erlebt (4. Kapitel). Die auf Grund einer psychologischen Analyse erzielten Resultate werden sodann auf das menschliche Bewußtsein Christi angewendet, um herauszufinden, wie sein Icherlebnis gestaltet sein muß, damit es zu einer echten Ichaussage kommen kann, und zwar zu einer solchen Ichaussage, in der das Ich der Rede immer auf den Logos verweist (5. Kapitel). Weil die Überzeugung bestand, daß ohne innere Verknüpfung mit der Gottesschau jedes Gespräch über das Gottesbewußtsein Jesu fragmentarisch bleiben muß, wurde im II. Teil die Frage nach der Gottesschau aufgerollt. Da sie jedoch nur im Zusammenhang mit den übrigen Wissensarten Christi genau abgesteckt werden kann, wurden die Kapitel des II. Teiles dazu benützt, nicht nur über die Gottesschau, sondern auch über das erworbene und eingegossene Wissen Christi zu berichten. Schrift und Überlieferung dienten dem Zweck, Gesichertes vom Hypothetischen zu trennen, um die Unausgeglichenheiten zu überwinden, die für gewöhnlich über das Wissen Christi vorgetragen werden. Dabei wurde besonderes Augenmerk dem Anliegen gezollt, dem Wissenszuwachs und dem Nichtwissen Christi, von denen die Hl. Schrift berichtet, einen echten Sinn zu belassen. — Befaßt sich der II. Teil mehr mit den Schwierigkeiten, die sich bei Zugrundelegung der Gottesschau für das Er-

kenntnisvermögen des irdischen Christus ergeben, so beschäftigt sich der III. Teil vor allem mit den Fragen, die sich dem Verständnis des Strebevermögens Christi in den Weg stellen. Zuerst allerdings war das Verhältnis von Gottesbewußtsein und Gottesschau zu untersuchen und ihr gemeinsamer Quellpunkt zu entdecken (1. Kapitel). Vom Standpunkt einer Gottesschau aus, die nicht einfachhin mit beseligender Gottesschau gleichgesetzt wird, werden im 2. Kapitel die Leidensfähigkeit und im 3. Kapitel die ethische Freiheit Christi als echte, unverfälschte Gegebenheiten sichergestellt. In einem Schlußkapitel wird noch der Versuch unternommen, von der Eigenart des menschlichen Bewußtseins Christi auf die Eigenart der hypostatischen Union zu schließen.

E. Gutwenger S. J.

Heinrich M. Christmann, Lebendige Einheit. Vom Gottmenschentum Christi und der Christen. 2. Aufl. 8° (228 S.). Salzburg 1959, Otto Müller. — Der Verf., der die Zerfallenheit des Menschengeschlechtes und die Gefährlichkeit der heutigen Weltsituation mit klarem Blick erkennt, legt in eindringlich und einleuchtend geschriebenen Kapiteln den einzigen, von Gott bestimmten Weg zur Einheit dar. Einheit, das soll heißen: „Einheit von Natur und Gnade, von Menschendenken und Gottesdenken, von Menschenwillen und Gotteswillen" (S. 13). In drei großen Abschnitten wird das gestellte Thema ausgeführt: „Der erste Teil wird diese Einheit als mögliche erweisen, der zweite wird Christus als das Idealbild der zwischen Natur und Gnade verwirklichten Einheit zu zeichnen versuchen; der dritte wird zeigen, wie diese Einheit dem Menschen in seiner geschichtlichen Situation als Aufgabe gestellt ist" (S. 14). Der Name des Verf., der der Hauptschriftleiter der Deutschen Thomasausgabe ist, verbürgt bereits, daß die ausgeführten Gedanken sich auf soliden traditionellen Bahnen bewegen. Das Buch wendet sich an gebildete Katholiken.

G.

Friedrich Dessauer, Promotheus und die Weltübel. Kl.-8° (204 S.). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 9.80. — Dieses Büchlein, das leicht und flüssig geschrieben ist, enthält die Gedanken eines Mannes, der sich nicht nur als Naturwissenschaftler einen klingenden Namen gemacht, sondern neben seinen Berufsaufgaben jahrelang über das Problem des Übels nachgesonnen hat. Der Verf. gibt eine Übersicht über das Bemühen der Menschen, theoretische Erklärungen für das Daseins des Malums zu finden. Er selbst konfrontiert Prometheus mit Christus. In jenem sieht er den Menschen, der aus eigenen Kräften mit dem Übel fertig zu werden sucht. In Christus sieht er den Gottessohn, der für die anderen das Leiden auf sich genommen hat und sie auf den himmlischen Vater als Ziel und Heimat verweist. Der Verf. erblickt die Lösung in der Synthese dessen, was Prometheus und Christus anstreben („Ich bin Prometheus und will dir helfen, das Kreuz der Erde zu tragen. Auch Simon von Cyrene durfte es." S. 202). Dieses Buch wendet sich an eine weite Leserschaft und ist dazu angetan, den Menschen Trost und Licht zu bringen.

G.

Johannes Michael Hollenbach, Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende 8° (452 S.). Frankfurt a. M. 1959, Josef Knecht. Geb. DM 17.80. — Der Verf. geht in seinen Überlegungen von der Tatsache aus, daß wir in das neue Zeitalter der Technik eingetreten sind und daß deshalb ein neues anthropologisches Verständnis einzusetzen hat. Nicht die Seinsvergessenheit, wie Heidegger wollte, war ein bestimmender Faktor des abendländischen Denkens, sondern die Personenvergessenheit. Und hier leuchtet das Anliegen des Buches auf: es soll der Mensch als Person erfaßt werden. Dadurch ist einerseits gewährleistet, daß die materielle Welt als Zubehör der menschlichen Person und nicht der Mensch nur als Gegenstand innerhalb der Ordnungen der Welt gesehen wird; anderseits eröffnet sich im Personbewußtsein der Bereich der

übersinnlichen Welt. Was der Verf. in Verbindung mit der tragenden Linie seines Buches über Substanz, über Materie als Gestaltvermittlungsprinzip, über die zu überwindende Subjekt-Objekt-Spaltung der Philosophie und über die Offenheit des Menschen zum Unendlichen hin auszusagen hat, bedeutet jeweils einen versprechenden Ansatz zu einer modernen philosophischen Anthropologie, die dem Geist des Christentums gerecht wird. Das Buch schließt mit vier Exkursen. Es sei vor allem auf den ersten Exkurs aufmerksam gemacht („Entmythologisierung"), in welchem sich der Autor in feinsinniger Weise mit dem existentiellen Rationalismus Bultmanns auseinandersetzt. *G.*

Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule, veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen (Franzisk. Studien 39, Heft 2/4). 8⁰ (412 S.). Werl, Westf. 1957, Dietrich-Coelde, Kart. DM 16.—. — Die historischen und systematischen Untersuchungen der franziskanischen Theologen sind für die moderne Mariologie von großem Interesse und entscheidender Bedeutung, da die franziskanische Theologie die der gesamten Hl. Schrift und Patristik zugrundeliegende Offenbarungswahrheit der absoluten kosmischen Christozentrik in die scholastischen Formen übertrug und weiterführte. In dieser konkreten Welt- und Heilsordnung kommt durch die absolute Prädestination Christi auch Maria im Heilsratschluß Gottes eine Stellung zu, die viele strittige Probleme der modernen Mariologie klärt, bzw. positiv löst (z. B. die absolute Freiheit Marias von jedwedem *debitum peccati originalis*), Marias universale Heilsbedeutung begründet und ins rechte Licht stellt. A. Emmen, Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule (99—217), zeigt die Bedeutung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis für die ganze weitere Mariologie. Maria wird von vornherein im Lichte Christi gesehen; die Unbefleckte Empfängnis ist Partizipation Marias an der Heiligkeit Christi. K. Balić, Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie (218—287), legt die Bedeutung der kosmischen Christozentrik für das Problem der universalen Miterlösung Marias dar. Gerade dadurch, daß Christus als Zentrum des Universums absolut einziger Mittler, Offenbarer, Erlöser ist, kommt auch Maria im Heilsgeschehen der Erlösung größte universale Bedeutungskraft auf Grund ihrer erhabenen Stellung in der Prädestination zu. M. Mückshoff, Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie (288—501), zeigt durch viele beachtenswerte patristische Texte, wie sehr die absolute Prädestination Christi und auch die absolute Konprädestination Marias schon in der allerältesten Tradition fundiert ist und das Denken der gesamten Patristik beherrscht. Durch die scholastische Formulierung nach skotistischen Prinzipien jedoch wurde diese Lehre im Laufe der weiteren Entwicklung der Spekulation „so übersteigert, daß sie irreal wirkt und kaum noch den tatsächlichen Gegebenheiten der Offenbarung Rechnung zu tragen scheint" (500). *F. Lakner S. J.*

Theo Meier, Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters. Kl. 8⁰ (248 S.). Berlin 1959, E. Schmidt. Kart. DM 16.30. — In sechs Kapiteln zeigt der Verf., wie in der mittelalterlichen Entwicklung, ausgehend von der liturgischen Verehrung der heilsgeschichtlichen Funktion und Würde Marias bis zu den Passionsspielen (12—26), durch subjektive Schaulust, Erlebnistrieb, Gestaltungstrieb die Persönlichkeit Marias immer mehr ins menschlich Irdische, Profane, Zeitbedingte herabgezogen wird (51—71). Der Erlösungszusammenhang (Maria mit ihrem Sohn und seinem Werk verbunden) bleibt zuerst noch sinngebende Mitte der dramatisch-liturgischen Gestaltung (27—50). Die vielfältigen Gestaltungsversuche des 13./14. Jh. lockern und lösen den Zusammenhang mit der Liturgie und stellen Maria in Zusammenhang mit der eigenen Menschlichkeit: Anklänge an den höfischen Frauendienst; aber am stärksten wer-

den die barmherzig mütterlichen Züge betont (72—116). Die Großschauspiele des Spätmittelalters (117—144) sind auf das Publikum zugeschnitten, die Personen werden aus der eigenen Erlebniswelt gestaltet und Maria nimmt ganz die Züge der Volksfrömmigkeit an; die menschlich mütterliche Frau tritt in den Vordergrund. Die eigene, irdisch-profane Menschlichkeit wird in realistisch einzelhaften Darstellungen auf die Gestalt Marias übertragen. Im Widerspruch zum Zeugnis von Schrift und Tradition bildet sich eine neue Auffassung über Maria und ihre Teilnahme an der Passion: die untröstliche menschliche Mutter, die am Übermaß der Leiden fast zusammenbricht und in wilden Schmerzensäußerungen ihre Trostlosigkeit vor dem Zuschauer ausklagt. Realistische Einzeldarstellungen und religiöse Sinndeutung stehen durch unorganische Beifügungen zusammenhanglos nebeneinander; die Darstellung ist oft weit entfernt und im direkten Widerspruch zur heilsgeschichtlichen Grundlage. Der religiöse Charakter löst sich im Bilde auf (213f). Das mildernde Abschlußurteil des Verf., daß diese Schauspiele bloß Verdeutlichung der heilsgeschichtlichen Stellung Marias durch rein Menschliches sind, Ausdruck der Sehnsucht, das Göttliche auf menschliche Weise zu begreifen, und daß der Mensch durch die einladende Menschlichkeit Marias den Zugang zur Erlösung sucht (213—215), kann nicht vorbehaltlos gebilligt werden; denn es wird hier nicht bloß Heiliges und Profanes verbunden, sondern dieses rein menschlich-psychologische Einbeziehen Marias in die zeitbedingte Umwelt des eigenen Erdenlebens und das Hineinprojizieren der eigenen menschlichen Züge in die Gestalt Marias bedeutet allzuleicht Verfälschung der heiligen, überzeitlichen Wahrheit und Wirklichkeit des Offenbarungsinhaltes. *L.*

Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft. Hrsg. von Hermann Peichl O. S. B. (Studien d. Wiener Kath. Akademie 1). 8⁰ (201 S.). Wien 1955, Herold. S 72.—. Gesammelte Vorträge der marianischen Tagung der Wiener katholischen Akademie anläßlich der Hundertjahrfeier der Dogmaverkündigung von der Immaculata Conceptio (1954). Theologisch-philosophische Studien über grundlegende Fragen der Mariologie und damit in Zusammenhang stehende Fragen der christlichen Anthropologie: Inhalt und Entfaltung des Dogmas (C. J. Jellouschek); Stellung im Gesamtheilsplan (K. Rahner); Der paradiesische und erbsündige Mensch (A. Kubischok, E. Gutwenger, L. Gabriel, M. Reding, J. Rieser); Beziehung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis zur Christologie und Soteriologie, seine Zeitnähe für Kirche und Welt (J. Pritz, C. Feckes, A. Mitterer, M. Vetter). *L.*

Jacques Bur, Mediation Mariale. Kl. 8⁰ (201 S.). Brugge 1955, Desclée de Brouwer. bFr 84.—. — Versuch einer theologischen Synthese der heilsvermittelnden Stellung und Funktion Marias auf dem Fundament und im Rahmen der scholastischen systematischen Theologie von Erlösung und Verdienst. Nach kurzer historischer Skizze und Darlegung der Ansichten moderner Mariologen wird durch Heranziehen der mariologischen Schriftstellen (44—60) und des patristischen Themas der „Neuen Eva" (60—69) der Erklärungsversuch unternommen mit dem Ergebnis, daß Maria als *causa dispositiva activa* moralisch und physisch nicht nur dem subjektiven (144—169), sondern auch dem objektiven universalen Erlösungswerk Christi (95—143) verbunden ist als Mutter des Erlösers („mère du Rédempteur en tant que Rédempteur" 117), Gnadenausspenderin und als Personifikation der Kirche (170—200). Dieses Ergebnis wird als genauere Bestimmung und Entwicklung der Gedanken des Irenäus aufgefaßt. *L.*

John Joseph O'Brien, The Remission of Venial Sin. A Dissertation (Studies in Sacred Theologie 109). 8⁰ (VIII u. 119 S.). Washington 1959, The Catholis University of America Press. $ 1.50. — Diese Dissertation ist nicht so sehr eine

selbständige Vertiefung oder Weiterführung der Lehre von der läßlichen Sünde als vielmehr eine systematische Zusammenfassung in Anlehnung besonders an den hl. Thomas. Zuerst wird kurz die Natur der läßlichen Sünde behandelt; es wird vor allem die umstrittene Frage aufgeworfen, ob und wie sich die läßliche Sünde auf ein letztes Ziel beziehe. Mit Berufung auf Lottin und De Letter wird zwischen der Existenz der läßlichen Sünde als *actus humanus* und der läßlichen Sünde als moralischem Akt unterschieden; nur unter der ersten Rücksicht sei sie notwendig auf ein letztes Ziel bezogen. Der Verf. ist sich bewußt, den tiefsten Grund für die Unterscheidung zwischen schwerer und freiwilliger läßlicher Sünde nicht behandelt zu haben (17 Anm. 45a), aber er entschuldigt dies damit, daß dieses schwierige Problem außerhalb seines Themas liege. Trotzdem hätte dazu etwas gesagt werden sollen, weil sich dem Leser des ersten Kapitels diese Frage immer wieder aufdrängt. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Nachlassungsprozeß der läßlichen Sünde. Es geht hier um die Auffassung, daß die läßliche Sünde durch den Eifer eines Liebesaktes vergeben wird; denn nur ein solcher Akt sei der läßlichen Sünde formell entgegengesetzt. Es ist bekannt, daß diese Lehre umstritten ist. Die verschiedenen Mittel zur Vergebung der läßlichen Sünde werden dann im dritten Kapitel konsequent unter dem Gesichtswinkel ihrer Eignung gesehen, einen Liebesakt anzuregen. *G. Felderer S. J.*

Henri Rondet S. J., Introduction a l'étude de la théologie du Mariage (Théologie, Pastorale et Spiritualité. Recherches et syntheses VI). Kl.-8° (202 S.). Paris 1960, P. Lethielleux. fFr 6.60. — Das Buch hat einen größeren dogmengeschichtlichen und einen kleineren dogmatischen Teil. Im ersten Teil werden, nach einem Überblick über die heidnische Eheauffassung und Ehegesetzgebung, die verschlungenen Pfade aufgezeigt, die zur heutigen katholischen Lehre von der Ehe geführt haben. Drei Fragekreise stehen im Mittelpunkt: die Unauflöslichkeit, die Sakramentalität und das Verhältnis von Kirche und Staat in der Ehegesetzgebung. R. versteht es ausgezeichnet, die Ergebnisse zahlreicher Einzelforschungen zu einem überschaubaren Bild abzurunden und dem Leser den Gang durch die Geschichte zu einem lehrreichen und mitunter sogar spannenden Erlebnis werden zu lassen. Im dogmatischen Teil werden die Hauptpunkte der katholischen Lehre wieder aufgegriffen und einem vertiefteren Verständnis zugeführt. Hier wird auch zu den neueren Problemen vom Sinn und Zweck der Ehe (Doms), vom Verhältnis des Vollzugs der Ehe zu ihrer Sakramentalität ein wohlabgewogenes, wenn auch nicht erschöpfendes Urteil abgegeben. Das moraltheologische Problem des Ehemißbrauches wird zwar nicht thematisch angegangen, aber was R. über die Liebe, über die Zielrichtung der Ehe und über die Stellung des Opfers in der ehelichen Gemeinschaft zu sagen hat, ist eine feste Grundlage, auf der sich eine wahrhaft christliche Stellungnahme aufbauen läßt. Das Buch ist allen zu empfehlen, die sich mit Ehefragen befassen oder denen Eheprobleme auf der Seele brennen. Der Dogmenhistoriker aber findet hier ein ausgezeichnetes Anschauungsmaterial. *F.*

Alois Winklhofer, Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen. 8° (346 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. Geb. DM 12.80. — Es besteht keine Einmütigkeit darüber, nach welcher Einteilung die Letzten Dinge behandelt werden sollen. Die Hauptsache wird wohl sein, daß nach einem durchgehenden Leitgedanken vorgegangen wird, in dem die Einzelheiten zu einer Sinneinheit zusammengefaßt werden. Dieser Leitgedanke ist bei W. der sehr biblische Gedanke vom Kommen des Reiches Gottes; in den Einzelheiten wird die chronologische Einteilung gewählt. Das Buch ist außerordentlich reichhaltig und zugleich in die Tiefe gehend; wiederholte Gegenüberstellung zum heutigen Zeitgeist und zur modernen Literatur verleihen ihm eine wohltuende Zeitnähe. Die theologischen Anmerkungen am Ende des Buches bringen neben wesent-

licher Literaturangabe eine Vertiefung und Klärung umstrittener Fragen. Aus der Fülle des Stoffes soll hier nur einiges kurz zur Sprache kommen. Für den Gedanken, daß der Tod in wachem Zustand und so als personale Leistung vollzogen wird, findet W. beachtliche Konvenienzgründe; der sehr erwähnenswerte Konvenienzgrund, der vom Gedanken an die Endgültigkeit des Zustandes nach dem Tode ausgeht und seinerzeit von P. Glorieux eingehend entwickelt worden ist (Nouv. Revue théol. 1932, 865f), wird von W. nur in den Anmerkungen kurz gestreift. Bei der Behandlung der Hölle und des Fegfeuers ist der Verf. mit Recht bemüht, barocke Vorstellungen, die dem heutigen Menschen den Zugang zur Wahrheit nur verbauen, auszuschalten und dafür die Sinnhaftigkeit dieser Wahrheiten herauszuarbeiten. Dabei wird das Fegfeuer als ‚Vorhimmel', als Ort der Gnade gesehen. Diese Sicht hat bestimmt ihren guten Sinn, befriedigt aber doch nicht ganz, insofern nämlich das Fegfeuer eben doch schmerzhafte, wenn auch geduldig und hoffnungsvoll ertragene Läuterung und als solche eben nicht beginnender Himmel ist; aber selbstverständlich hat W. recht, wenn er das Fegfeuer nicht als ‚Hölle auf Zeit' verstanden wissen will; *datur tertium*. Die Theologen werden wohl nicht einverstanden sein, wenn von einem übernatürlichen Glauben in der Hölle die Rede ist (94). Die Behandlung der allgemeinen Eschatologie ist besonders sorgfältig und mündet letztlich in eine Geschichtstheologie aus. Das Buch bietet den Theologen zahlreiche Anregungen, den Predigern und Katecheten ausgezeichnetes Material. *F.*

Heinz Fine S. J., Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes (Theophaneia 12). 8⁰ (252 S.). Bonn 1958, Hanstein. DM 28.—. — Die Zeit Tertullians war für die Eschatologie eine Zeit des Werdens und Reifens, in der sich die Orthodoxie zwischen der einseitigen Auferstehungseschatologie und dem hellenistischen Spiritualismus der Gnosis allmählich ihren Weg bahnte. Die Bedeutung Tertullians, der auf Irenäus fußt, kann in diesem Prozeß nicht hoch genug angeschlagen werden. Er hat teilweise die langsam sich klärenden Begriffe in die präzise Form lateinischer Ausdrücke gekleidet und durch seine Nachfolger (bes. Cyprian) die gesamte westliche Eschatologie mitbeeinflußt. Die Arbeit Fines kann daher von den Dogmenhistorikern nur begrüßt werden. Das Buch ist zwar in erster Linie eine philologische Arbeit und wurde als solche von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Frankfurt als Dissertation angenommen, aber sie will auch ein Beitrag zur Dogmengeschichte sein. Der Verf. hat sein Thema auf den sog. Zwischenzustand eingeschränkt, d. i. auf das Los der Seelen zwischen dem Tod und der Auferstehung. Diese Einschränkung ist schon deshalb berechtigt, weil ja gerade in dieser Frage die größte Unklarheit herrschte. Im einzelnen werden das Schicksal aller Seelen unmittelbar nach dem Tode, die Unterwelt im allgemeinen, die bösen und die gerechten Seelen in der Unterwelt sowie einige wichtige Ausdrücke für das Schicksal der Verstorbenen, (*refrigerium, in pace* u. a.) untersucht. Als außerordentlich ertragreich an Begriffen, die den Zwischenzustand betreffen, erscheint das Lazarusgleichnis Lk 16 (ein ‚Begriffsnest', 236). Wo ihm die Hl. Schrift nicht mehr weiterhalf, ließ sich Tertullian von der griechischen Philosophie inspirieren, so z. B. in der Frage nach dem Seelengeleit und dem Gericht nach dem Tode. In dieser letzten Frage ist bei T. eine deutliche Entwicklung zu verzeichnen. Während er anfänglich ein Gericht vor der Auferstehung abgelehnt hatte, weil die Seele vor der Auferstehung keine Empfindungsfähigkeit habe, konnte er später mit Hilfe des psychologischen Materialismus der Stoa der getrennten Seele Empfindungen zuschreiben und daher ein Gericht annehmen. Ganz allgemein gilt nach T., daß die Seelen der Abgeschiedenen (mit Ausnahme der Martyrer) bis zur Auferstehung ihren Aufenthalt in der Unterwelt haben (*inferi, sinus Abrahae, carcer*). Die Angaben über diesen Zwischenzustand sind allerdings nicht ganz klar, da

die örtliche und zuständliche Betrachtungsweise nebeneinanderlaufen, wobei die letztere bei T. allerdings an Bedeutung gewinnt. Wenn dazu noch beachtet wird, daß T.s Art des Argumentierens weithin durch die Einstellung des jeweiligen Gegners diktiert und auch abgeändert wird, dann erkennt man die Notwendigkeit für den Dogmatiker, nicht allzuviel aus einem einzelnen Zitat herauszulesen (123). Mit Genugtuung stößt man da und dort auf die bestens begründete Mahnung an die Religionshistoriker, nicht voreilig auf Grund rein äußerlicher Ähnlichkeit eine Abhängigkeit T.s von außerchristlichen Quellen zu behaupten. Diese wenigen Angaben geben nur ein unvollkommenes Bild von der Fülle der Erkenntnisse und Anregungen, die dieses Buch vermittelt. Vor allem lassen sie die Leistung auf philologischem Gebiet nicht erkennen — diese kann jedoch von den entsprechenden Fachgelehrten besser gewürdigt werden. Die fleißige und gelehrte Arbeit muß bei der Erforschung des frühen Christentums von Philologen und Dogmatikern in gleicher Weise berücksichtigt werden. *F.*

Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe für Prof. Dr. Theoderich Kampmann, hrsg. von H. Kirchhoff. 8° (216 S.). Paderborn 1959, Schöningh. Geb. DM 12.—. — Die Eschata liegen nicht am Rande der christlichen Botschaft, sie durchdringen sie in allen ihren Teilen. Daher kann und soll eine Neubelebung der Frage nach den Letzten Dingen sowohl die Verkündigung als auch die Theologie befruchten. Das ist in unseren Tagen besonders dringlich, da unter der Drohung einer möglichen Vernichtung die rechte Einstellung zu den Dingen dieser Welt weithin ins Schwanken geraten oder verloren gegangen ist. Die Eschata, die bereits hereingebrochen sind in unsere Gegenwart, aber in ihrer Vollgestalt doch noch zukünftig sind, versetzen den Menschen und seine Welt in jene Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, welche die Weltflucht ebenso ausschließt wie die Weltverfallenheit. Der vorliegende Sammelband behandelt Teilaspekte der Eschatologie. R. Guardini (Der Name des Menschen, Apk 2, 17) zeigt, wie das Ziel des Namens, Ausdruck des Wesens und der Persönlichkeit eines Menschen und zugleich gesellschaftliches Ordnungsmittel zu sein, durch die Menschen nie verwirklicht werden kann, sondern nur durch Gott, der dem Menschen einen neuen Namen geben wird, den niemand kennt, als der ihn empfängt. O. Kuss (Enthusiasmus und Realismus bei Paulus) führt uns in die Zeit eschatologischer Hochspannung, in der aber der hl. Paulus pneumatischen Hochflug mit nüchternem Realismus zu verbinden weiß. Mit einem verwandtem Thema befaßt sich H. Schürmann in seinem originellen und wohl interessantesten Beitrag (Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu). Jesus motiviert seine Versöhnungsforderung und den Liebesdienst zwar durch die Zukunftserwartung, also eschatologisch, aber doch nur akzidentell; wesentliches Motiv ist die Vorgegebenheit des Heils, das Glück des gegenwärtigen Beschenktseins. Darüber hinaus wird festgestellt, wie selbst die eschatologische Botschaft Jesu getragen ist von nicht so ausdrücklich hervorgehobenen, aber entscheidenden theologischen Vorgegebenheiten und nur so in ihrer Eigenart zu verstehen ist: die nahe Wirklichkeit Gottes als des absoluten Herrn und gütigen Vaters. R. Padberg (Pneuma und christliche Wirklichkeit) weist auf die zeitgebundenen Einseitigkeiten in dem sonst verdienstvollen Frühwerk Möhlers ‚Die Einheit in der Kirche' hin, die in der Vernachlässigung des Eschatologischen und Konkreten gegenüber dem Pneumatischen in der Kirche zu sehen ist. Die übrigen Beiträge seien nur aufgezählt: H. Kirchhoff, Missionarische Aspekte katholischer Erwachsenenbildung heute; W. Bergengruen, Das Lied von den Eitelkeiten; L. Glanz, Der Mensch und die Eschata; G. von le Fort, Aphorismen; F. X. Arnold, Profane Kultur und eschatologischer Glaube; H. Doch, Das Kommen der ‚vita venturi saeculi' in diese Welt (Gedanken über die Verlegung von Epiphanie an den Jahresanfang — unter Voraussetzung einer Kalenderreform); J. Höfer, Compelle intrare?; Weihbischof F. M. Rintelen,

Brief eines Freundes. Diese Festgabe für Prof. Kampmann zum 60. Geburtstag wird vor allem den Verkündern des Wortes Gottes von Nutzen sein. *F.*

Nikolaus Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 9). 8⁰ (XVI u. 334 S.). Freiburg (S.) 1954, Universitätsverlag. sFr 15.—. — Den Gegenstand des Buches bildet die übernatürliche formale Seligkeit im gesamten Umfang, d. h. es kommen *visio, dilectio, fruitio* als integrierende Bestandteile und darüber hinaus der Besitz geschaffener Güter als akzidenteller Bestandteil der formalen Seligkeit zur Sprache. Da man sich gegen Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jh. um die Abgrenzung der ungeschaffenen und der geschaffenen Seligkeit bemühte, um sich sodann der Bestimmung der wesentlichen Elemente der *beatitudo formalis* zuzuwenden, und weil es der Lombarde war, der den Eschatologietraktat und damit auch die Lehre von der *beatitudo formalis* endgültig in das theologische System eingebaut hat, darum wird er mit Recht an den Ausgangspunkt der Untersuchung gestellt. Die beginnende Hochscholastik dagegen reiht die Seligkeit nach der aristotelischen Methode in die Seinskategorien ein und kann deshalb mit gutem Grund als ideengeschichtlicher Abschluß der in Frage stehenden Lehre betrachtet werden. — Was den Aufbau des Buches betrifft, so ist es in einen literargeschichtlichen und einen problemgeschichtlichen Teil gegliedert. Das Material, das der Verf. aus gedruckten und zum großen Teil aus ungedruckten Quellen schöpft, ist in Längsschnitten verwertet; doch sind auch die Querverbindungen nach Möglichkeit herausgearbeitet. Das Werk, das ein noch wenig erforschtes Thema zum Gegenstand hat, ist sorgfältig und mit großer Sachkenntnis geschrieben. Es stellt nicht nur einen dankenswerten Beitrag zur Dogmengeschichte dar, sondern könnte auch durch die Kapitel über die Doteslehre befruchtend auf die heutige Theologie einwirken, insofern die mittelalterliche Doteslehre ein ausgesprochen ekklesiologisches Gepräge trägt. *E. Gutwenger S. J.*

Kirchenrecht

Giuseppe d'Ercole, Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua chiesa nei vangeli (Communio. Collezione di ricerche nella disciplina canonica delle origini 1). 8⁰ (XVII u. 138 S.). Roma 1957, Ateneo Lateranense. — Die Sammlung Communio will rechtsgeschichtliche Arbeiten über das Urchristentum veröffentlichen. Ihr Begründer, der Ordinarius für Rechtsgeschichte an der päpstlichen Universität vom Lateran verfaßte selbst das vorliegende erste Bändchen. Daß Jesus Christus nicht nur Erlöser, sondern auch Gesetzgeber ist, hat das Tridentinum als Glaubenssatz formuliert und jedes Kirchenrechts-Lehrbuch wiederholt diese Wahrheit; aber bis jetzt fehlte eine übersichtliche, systematische Darstellung der obersten Gesetzgebung Christi. Unmittelbar aus den Büchern der Hl. Schrift schöpfend und mit Vermeidung jeder Polemik zeichnet der Verf. als *itinerarium mentis in Christum legislatorem* zuerst die politische, juridische und soziale Umwelt aus dem AT, in die als Fortsetzung, Vollendung und teilweise als Überwindung die Tätigkeit des gottmenschlichen Gesetzgebers hineingestellt wird. Der Hauptteil bringt dann Inhalt und System der Gesetzgebung Christi, aus der die Stiftung seiner Kirche als *instrumentum regni* besonders herausgehoben wird. Die Promulgation des neutestamentlichen Rechtes bildet den Abschluß des ansprechenden Büchleins. *G. Heinzel S. J.*

Othmar Heggelbacher, Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg/Schw. 19). 8⁰ (XIV u. 146 S.). Freiburg/Schw. 1959, Universitätsverlag. sFr 18.—. — Seitdem C. Martini (Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia, 1944) die Theologie des — nur dem Namen nach unbe-

kannten — Verfassers eines Gesamtkommentars zu den Briefen des hl. Paulus und der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti umrissen hat, war eine Zusammenfassung seiner Rechtsgedanken fällig; der sog. Ambrosiaster mit seinem Einfluß auf Augustinus und damit auf das ganze Mittelalter war ja Theologe und Rechtsgelehrter in einer Person Der Verf. hat diese Arbeit geleistet und legt seine Ergebnisse in vier Abschnitten vor: das Naturrecht (8–43), das römische Recht (44–87), das jüdische Recht (88–94), das Kirchenrecht (95–134) in den beiden Schriften des Ambrosiaster. Wenn auch anonym, so ist die Gestalt des Juristen A., wie der Verf. sie an Hand der Texte zeichnet, doch nicht ohne Charakter. Kurz und klar im Ausdruck legt A. mehr Gewicht auf den Inhalt als auf die Form. Erstaunlich ist seine Vertrautheit mit den Termini technici der römischen Gerichtssprache, der Verfassung und Verwaltung des Reiches; häufig zieht er zur Erklärung von Paulus-Texten Institutionen des römischen Staates zum Vergleich heran (vgl. 62ff). Der Ausdruck *ius ecclesiasticum* kommt bei A. dreimal vor (95), während er in der ganzen Zeit vor ihm ein einziges Mal nachgewiesen ist (103); der Ausdruck *professio* findet sich bei A. erstmalig in seinem späteren, ordensrechtlichen Sinn (77ff. 144). Überall spürt man das Bestreben, die Vereinbarkeit von Naturrecht, römischem Recht und christlicher Offenbarung aufzuzeigen. A. zerstört die Hypothese einer unjuristischen Urkirche. *H.*

Walter Doskocil, Der Bann in der Urkirche. Eine rechtshistorische Untersuchung (Münchner theologische Studien, Kanonist. Abt. 11). 8⁰ (XV u. 220 S.). München 1958, Zink. DM 18.—. — Seit 1946, da der Verf., aus seiner mährischen Heimat vertrieben, in München das theologische Studium aufnahm, arbeitete er an dem Thema des Kirchenbannes, bis er 1954 die vorliegende Dissertation einreichen konnte. Sein Hauptanliegen ist die Frage: Wie ist der Bann in den ältesten Schichten der Urkirche geworden? In der Beantwortung werden nicht nur die traditionellen Schrifttexte (Mt 18, 13ff und 1 Kor 5) ausführlich behandelt, sondern nach einer kurzen religionsgeschichtlichen Einführung über Fluch und Bann im semitischen, hellenistischen und römischen Kulturbereich (besonders interessant ist die Brücke von den Qumrantexten zum christlichen Bann: 21 bis 25) werden mit Fleiß, Geschick und Zurückhaltung aus dem NT (Evangelien, Apg, Johannesbriefe, Apk) und aus den Schriften der Apostolischen Väter (Didache, Barnabasbrief, Clemens, Ignatius, Polykarp, Epistola Apostolorum, Pastor Hermae) einzelne Ausdrücke, Texte und Berichte nach ihrem Beitrag zum Werden und Wachsen der Grundgedanken des christlichen Bannes untersucht. Aus der liebevollen Kleinarbeit können schließlich die großen Linien herausgestellt werden: Die eine Wurzel des Bannes ist der Fluch, der Gottes Zorn auf den Frevler herabrief, die andere der strafweise Ausschluß vom Verkehr der Brüder, hauptsächlich von der eucharistischen Tischgemeinschaft und der Kultgemeinschaft überhaupt. Bei langsamen Zurücktreten eines bis in die letzten Konsequenzen wirksamen Fluches nimmt die Absonderung von der Gemeinde immer deutlicher eigenständige Gestalt an. Die Ermahnungen, Zurechtweisungen, Bemühungen um die Bekehrung und Wiederaufnahme des Gebannten lagern sich als weiteres konstitutives Element um den Kerngedanken. Auffällig ist, wie gerade in den Schriften der Apostolischen Väter das urchristliche Kirchenbewußtsein der Zusammengehörigkeit von hierarchischen Führern und Volk Gottes lebendig ist. In dieser ersten Periode bis in die Zeit der ältesten Synoden mit ihrer immer deutlicher faßbaren Institution der Exkommunikation (ungefähr 170) ist die ganze Gemeinde am Vollzug des Bannes viel aktiver beteiligt als später. *H.*

Hinrich Siuts, Acht und Bann und ihre Grundlagen im Totenglauben (Schriften zur Volksforschung 1). 8⁰ (XIII u. 149 S.). Berlin 1959, Walter de Gruyter. DM 24.—. — Als erster Band der neuen Schriftenreihe, die „einer historisch-

kritischen und empirischen Volkskunde" dienen will, erscheint die erweiterte und vertiefte Dissertation, die 1956 der philosophischen Fakultät an der Universität Kiel vorgelegt wurde. Nach einer kurzen Beleuchtung des Bannes in Judentum und Christentum (1—14) werden Entstehung und Entwicklung der Acht von ihren Vorformen bei den einzelnen Stämmen bis zur Rechtsinstitution der deutschen Acht im Hochmittelalter vorgelegt (14—79). Den Hauptteil bildet die ausführliche Darstellung der Formen, Riten und Zeremonien besonders bei der Verhängung und Lösung des Bannes (80—112) und der Acht (112—140), die beide auf ihre „gemeinsame Grundlage und Wurzel", die „Volksanschauungen vom Dasein der Toten" (144) zurückgeführt werden. Sehr aufschlußreich sind die Erklärungen mancher Riten, die an Hand reicher Literatur den inneren Vorstellungsgehalt der symbolischen Handlungen herausstellen. Zu bedauern ist nur, daß offizielle kirchliche Auffassung und Volksaberglaube nicht klar voneinander geschieden sind. Der Verf. meint, „die Grenzen zwischen Magie und Religion (sind) fließend" (61), ja er ist der Überzeugung, „daß diese kirchlichen Zeremonien letzten Endes magische Handlungen waren" (98). Das bedeutet eine Aushöhlung des Gedankengutes vieler kanonistischer und liturgischer Texte, die letztlich die Gedanken des hl. Paulus (1 Kor 5, 5) wiedergeben. *H.*

Laurentius R. Sotillo S. J., Compendium iuris publici ecclesiastici. 3. editio adaucta a Eduardo F. Regatillo S. J. (Bibliotheca Comillensis). 8° (367 S.). Santander 1958, Sal Terrae. — Das Verfassungsrecht der Kirche entwickelt sich vor dem Leser dieses übersichtlichen Lehrbuches in zwei Abschnitten. Zuerst wird theoretisch das Wesen einer souveränen Gesellschaft mit allen ihren Wesensmerkmalen dargelegt, um dann im zweiten Teil gleichsam die Minor des Syllogismus hinzuzufügen: *atqui* die Kirche Christi ist eine selbständige, sich selbst genügende, unabhängige Gesellschaft; also hat sie ihren Gliedern und anderen Gesellschaften, besonders dem Staat, gegenüber die aus dem Wesen der *societas perfecta* fließenden Rechte und Gewalten. Über diese rechtsphilosophische Deduktion hinaus wird das öffentliche Recht der Kirche durch den positiven Stifterwillen Christi und dessen Erklärung und Ausgestaltung durch die *lex ecclesiastica* vervollständigt. Die Darstellung ist sehr klar und bleibt immer streng in den Bahnen der kirchlichen Auffassung. Mit besonderer Lebhaftigkeit wird gegen Laizismus und Liberalismus, über die Verpflichtung des Staates zum Christentum sowie über Toleranz und die diesbezüglichen Auffassungen von J. Maritain und Murray disputiert (n. 214—229). Sehr überzeugend ist der Abschnitt über die Kirche als Subjekt des Völkerrechts (n. 299 bis 304), während der Versuch, der Kirche das *ius gladii et belli* zuzusprechen weniger Eindruck macht (n. 179ff). Regatillo hat mit großer Pietät Lehre und Darstellung der ersten zwei Auflagen gewahrt; man merkt aber seine kundige Hand überall, wo das spanische Konkordat 1953 ausführlich behandelt oder vorübergehend berührt wird. *H.*

Teodoro Ign. Jimenez Urresti, Estado y Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho (Victoriensia 6). 8° (XXXI u. 491 S.). Bilbao 1958, Vitoria. — Die gründliche Arbeit will die nicht nur in Spanien aktuelle Frage: Laizismus oder Glaubensgebundenheit im Staatsleben, von allen Seiten beleuchten. Darum wird nach der geschichtlichen und logischen Entwicklung der Fragestellung die theologische, historische, soziologische, rechtsphilosophische und rechtspolitische Methode besprochen, um das in seinem Wesen juristische Problem aus den Prinzipien des Rechtes einer Lösung entgegenzuführen. Der Schwierigkeiten einer solchen Zielsetzung ist sich der Verf. bewußt (XXX), aber der junge Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Bilbao, der an zwei päpstlichen Universitäten in Rom studiert hat (die Theologie an der Gregoriana, das Jus am Lateranense) und auch die Kurse für Jurisprudenz an der Konzils-

und Religiosenkongergation besucht hat, war befähigt und ausgerüstet, eine hervorragende Dissertation zu schreiben und zu verteidigen, die ihm den Dr. utriusque iuris mit dem besten Kalkül eintrug. Die modernen Lösungsversuche werden immer wieder herangezogen, so daß die reiche Bibliographie nicht nur im Anhang (447—462) steht, sondern im ganzen Buch spürbar bleibt. Aus philosophisch-theologischen Gründen (hauptsächlich aus den Lehren der Päpste von Leo XIII. bis Pius XII.) werden die zwei absoluten Imperative für die religiös-sittliche Gebundenheit des Staates herausgearbeitet: Offenheit des Staates gegenüber einem persönlichen Gott, nach dessen Bild und Gleichnis der Mensch mit seinen unabdingbaren Personenrechten geschaffen ist und die Offenheit des Staates der Kirche gegenüber. Diese Grundforderungen können nach der geschichtlichen, sozialen und politischen Entwicklung in verschiedenen Graden verwirklicht werden. Die Grundlage für die ganze Aktivität des Staates und des Staatsrechtes der Kirche gegenüber sind: die Selbständigkeit der beiden Gewalten, die ausschließliche Kompetenz der Kirche für das Rein-Religiöse, die *ordinata colligatio* der beiden höchsten Gewalten (n. 374). Gegen die vielgebrauchte Terminologie *potestas indirecta* wird mit guten Gründen angekämpft (n. 443—446; 460ff) und dafür vorgeschlagen „potestad teonómica" oder „subordinación funcional o ministerial o instrumental" (447; 462ff). Gegen die Redeweise der Autoren Congar, Bender, Lat: „subordinacion de dignidad", weil „das Religiöse" „das Gerechte" an Würde übertrifft, wird eingewendet, daß damit allein noch keine rechtliche Unterordnung ausgesprochen ist (473). Die *ratio formalis* der Bindung des Staates an das Religiöse muß die Gerechtigkeit sein (480—492) und *sub ratione iustitiae* wird die Verpflichtung der Gesellschaft, des Staates und der Staatsautorität zur Gottesverehrung im einzelnen untersucht (493—532). Eine realistische Lösung dieser Fragen führt von selbst zum vielumstrittenen Problem von These und Hypothese im Recht. Nicht ohne sich mit Maritain und Murray scharf auseinanderzusetzen (563—588), werden die verschiedenen Erklärungen des Begriffpaares These-Hypothese analysiert. Es zeugt von einer klugen Zurückhaltung des Verf., daß er zum Schluß keine Patentlösung bietet, sondern es der „Einsicht und Klugheit des Lesers" überläßt, nach den geschichtlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten die erarbeiteten Prinzipien auf den konkreten Staat und sein Recht anzuwenden (594). Ein guter Sach- und Personenindex erhöhen die Brauchbarkeit der fleißigen und wohltuend-ausgeglichenen Arbeit. Es wäre zu wünschen, daß durch eine englische oder deutsche Übersetzung diese klare Prinzipienlehre auch in den Ländern der germanischen Sprachen leichter Eingang fände. *H.*

Giuseppe M. Fazzari S. J., L' esercizio della giurisdizione ecclesiastica in Italia. Riflessioni sulla motivazione della sentenza contro il Vescovo di Prato 8° (99 S.). Napoli 1958, d'Auria. — Das Büchlein erschien bald nach der Verurteilung des Bischofs von Prato durch das staatliche Gericht erster Instanz, so daß die Aufhebung des Urteils durch die zweite Instanz nicht berücksichtigt werden konnte. Es geht dem Verf. in seiner populär-wissenschaftlichen Darstellung nicht so sehr um einen Tatsachenbericht über diese Anrufung des staatlichen Strafrichters gegen einen Bischof, der die bloße Zivilehe „inizio di uno scandaloso concubinato" genannt hatte (vgl. Urteilstext mit den Entscheidungsgründen tatsächlicher und rechtlicher Art im Anhang 80—97), sondern um das doktrinäre Ziel, das Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Jurisdiktion im allgemeinen und partikulärrechtlich in Italien zu klären. Darum werden aus dem Verfassungsrecht der Kirche die allgemeinen Grundsätze über die in ihrem Bereich souveräne Kirche (9—34) herausgestellt und aus dem italienischen Konkordat, den Lateranverträgen, der italienischen Staatsverfassung und dem italienischen Strafgesetzbuch beleuchtet (37—79). Die Darbietung ist sehr konkret und bringt auch anschauliche Vergleiche. Hinter den Vergleich der liberalen

Auffassung von territorialer Hoheit und mittelalterlichen Feudalrecht (18) ist freilich ein Fragezeichen zu setzen. Es wäre auch überzeugender gewesen, die Redeweise des kirchlichen Gesetzgebers über die bloße Zivilehe nicht nur bis Leo XIII. (S 34), sondern bis zum CJC zu verfolgen, wie es etwa Knecht (Handbuch des kath. Eherechts, S. 119–124 Anmerkung) ausgeführt hat. *H.*

A. F. Carrillo de Albornoz, Roman Catholicism and religious liberty. 8° (95 S.). Genf 1959, The World Council of Churches. — Das Büchlein ist eine Zusammenfassung von fünf Aufsätzen, die in der Zeitschrift The Ecumenical Review veröffentlicht wurden. Der Zweck der Schrift ist, trotz aller dogmatischen Verschiedenheiten, für Katholiken und Protestanten eine gemeinsame Grundlage für die Auffassung von der religiösen Freiheit zu finden. Deshalb wird gezeigt, daß die Verdrängung der alten Lehre: These (das Ideal der katholischen Einheit im Glauben) gegenüber Hypothese (der unvollkommenen, aktuellen Situation), bei den Katholiken immer mehr Fortschritte macht. An die Stelle der alten Lehre tritt die Forderung nach Religionsfreiheit, die aus Schrift, Tradition und Philosophie bewiesen, umschrieben und begrenzt wird. Erst der letzte Abschnitt vergleicht die Auffassungen neuerer katholischer Autoren mit den Grundsätzen des Weltkirchenrates. Obwohl die Darstellung der Thesis-Hypothesis-Lehre etwas vereinfacht ist (vgl. dazu Jimenez), so ist doch dankbar anzuerkennen, mit welch tiefer Sachkenntnis unsere evangelischen Brüder die Catholica behandeln und wie wohltuend die Atmosphäre der Achtung und Versöhnlichkeit ist, die aus dem Büchlein spricht. *H.*

Richard Blaas, Das Kardinalprotektorat der deutschen und österreichischen Nation im 18. und 19. Jahrhundert: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 10 (Wien 1957) 148–185; **ders., Das kaiserliche Auditoriat bei der Sacra Romana Rota:** ebd. 11 (1958) 37–152. — Der Generaldirektor des österreichischen Staatsarchivs in Wien bereichert mit diesen beiden sorgfältig gearbeiteten, durch vielfach noch nicht veröffentlichte Archivbestände belegten Schriften unsere Kenntnis der kirchlichen Rechtsgeschichte, besonders in der Frage der Überführung von Vorrechten des römisch-deutschen Kaisers auf den Kaiser von Österreich. — 1. Das Kardinalprotektorat im Sinne einer Ländervertretung entwickelte sich seit dem 15. Jh., stand im 16. Jh. mit seiner ausschließlichen Befugnis, die Neubesetzung von Bistümern und Klöstern ihrer Länder im päpstlichen Consistorium zu proponieren, auf seinem Höhepunkt, um dann allmählich seine Bedeutung gegenüber den ständigen diplomatischen Vertretungen beim Römischen Stuhl einzubüßen. Die vorliegende Arbeit will die Forschungen J. Wodkas über die deutschen Kardinalprotektoren über 1715 und vor allem über den Untergang des Hl. Römischen Reiches hinaus ergänzen. Sehr aufschlußreich ist die Darstellung der Gründe Metternichs für die Neubenennung eines „Protektor der österreichischen Kirchen", dem man für die nächste Papstwahl das „Secretum" (die Exklusive gegen Kard. Severoli) anvertrauen könnte. Sie führten 1823 zur Bestellung Kard. Albanis zum „Protector nationis austriacae". Der letzte österreichische Kardinalprotektor Silvestri (1858–1867) wurde wegen österreichfeindlicher Gesinnung abberufen, gerade in dem Jahr, da durch den sog. Ausgleich mit Ungarn die Natio Austriaca endgültig zu zerbröckeln begann. — 2. „Die S. R. Rota in ihrer Blütezeit im 15. und 16. Jh. der würdigste und wichtigste Gerichtshof der Welt, die Hochschule mittelalterlicher Jurisprudenz und Pflanzschule tüchtigster Kanonisten" (40) sollte aus *auditores ex omnibus mundi partibus* (46) zusammengesetzt sein. Der deutsche Kaiser hatte gewohnheitsrechtlich (wie der spanische und französische König auf Grund von Privilegien) das Vorrecht, einen deutschen Rotarichter zu nominieren. Bei der Selbstauflösung des Reiches suchte Kaiser Franz dieses Vorrecht „aus der Konkursmasse des Reiches" zu retten. Bei den staatskirch-

lichen Tendenzen der damaligen österreichischen Regierung ist ein Zögern des Papstes verständlich; trotzdem wurde 1815 Fürst Odescalchi auf kaiserliche Nominierung hin in die Rota aufgenommen, und nach der grundsätzlichen Überwindung des Josefinismus durch das Konkordat 1855 konnte der Kaiser sogar zwei Auditoren in den päpstlichen Gerichtshof entsenden. Auch Pius X. respektierte bei der Neuordnung der Rota das Privileg der Apostolischen Majestät. Der letzte kaiserliche Auditor war der 1930 verstorbene Prälat Anton Perathoner, der freilich im ersten Weltkrieg Rom verlassen mußte; er benutzte seinen unfreiwilligen Ruhestand dazu, uns das vielbeachtete Lehrbuch „Das kirchliche Gesetzbuch" zu schenken, das in seinem Todesjahr in 5. Auflage herauskam. Er ist der würdige Abschluß einer langen Reihe hervorragender Männer, deren Tätigkeit vielfach auch mit dem deutschen Nationalkolleg der Anima in Rom innig verknüpft ist. Der Verf. stellt sie uns alle kurz, aber plastisch vor Augen. *H.*

Ludwig Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. 1. Bd.: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa aurea des Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVIII, 4). 8° (XXVII u. 398 S.). Münster 1960, Aschendorff. Kart. DM 34.—. — Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen. Ihr Thema ist für den Dogmatiker und Kanonisten gleich bedeutend. Sie will nicht so sehr Ideengeschichte sein, d. h. zeigen, wie von den verschiedenen Theologen der theologische Begriff aus dem biblischen Bildwort „Schlüssel" herausgehoben wurde, sondern Literaturgeschichte. Angefangen von Anselm von Laon (also Mitte des 11. Jh.) werden die einzelnen Lehrer besprochen. Neben kurzen biographischen Angaben werden alle Sentenzen-, Quästionen-, Canones-Sammlungen, sowie theologische Summen, in denen von der Schlüsselgewalt die Rede ist, angeführt. Handschriften und gedruckte Quellen, oft mit Einfügung längerer Originaltexte werden unter Heranziehung reicher Literatur einer literarkritischen Beurteilung unterworfen, in Exkursen werden einzelne literargeschichtliche Fragen ausführlich untersucht, z. B. (S. 158ff) der ps-augustinische Traktat De poenitentia, der von Gratian und vom Lombarden oft benützt wurde. Auf solche Weise wird die scholastische Literatur in drei Abschnitten durchgearbeitet: die Theologie der Schlüsselgewalt in der Anselmschule, Victorinerschule und in der Leher Abaelards (6—115), in der Quästionenliteratur, besonders bei Odo von Ourscamp, im Decretum Gratiani und in den Sentenzen des Petrus Lombardus (116—217), in den Summen des endenden 12. und beginnenden 13. Jh., besonders denen aus dem Einflußbereich des Gilbert von Porrée, der Viktoriner und des Petrus Cantor (222—375). Unter der Überschrift „Rückblick" gibt der Verf. trotz seines Protestes: „Wir schreiben keine Ideengeschichte..." (S. 3) eine zusammenfassende Entwicklungsgeschichte des Begriffsinhalts *potestas clavium* in der Lehre von der Exkommunikation, vom Bußsakrament und vom Ablaß. Im angekündigten 2. Band wird in derselben Art die Theologie der Schlüsselgewalt des Hochmittelalters in ihrer Auseinandersetzung zwischen dem Welt- und dem Ordensklerus um die Bußprivilegien behandelt werden. *H.*

Kurt Rosendorn, Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 3). 8° (X u. 270 S.). Speyer 1958, Jaeger. — Schon 1953 hat der Verf. seine Arbeit als Dissertation an der kath.-theologischen Fakultät der Gutenberg-Universität in Mainz vorgelegt. Er behandelt eine Zeit heimischer Kirchengeschichte (1517 bis ungefähr 1700), in der das Prinzip galt: *Cuius regio, eius religio.* Der besondere Wert dieser Arbeit

liegt darin, daß sie in mühevoller Kleinarbeit aus ersten Quellen schöpft, die meist auch wörtlich, in peinlich genauer Transskription erstmalig im Text abgedruckt sind. S. 266 werden die in Darmstadt, Karlsruhe, Mainz, München, Wiesbaden und Würzburg benützten Archive angeführt. Vom Ausbruch der Reformation, zur Zeit des 30jährigen Krieges und während der sog. Reunionen und des pfälzischen Erbfolgekriegs war Rheinhessen nur bis etwa 1621 und dann 1632—1634 in protestantischer Fürstenhand. Trotzdem hielten die Neuerer ihren Gottesdienst — oft mit Ausschluß der Katholiken — in den alten Kirchen. Die französische Besatzungsmacht verordnete im Edikt von Homburg, das später auf weitere Gebiete ausgedehnt wurde, eine Teil-Restitution der Kirchen an die Katholiken. Im Frieden von 1697 wurde dann die „Rijswijker Klausel": *religione tamen catholica Romana in locis sic restitutis in statu, quo nunc est, permanente*, angenommen und auch mit den Stimmen der protestantischen Reichsstände ratifiziert. So entwickelte sich das Simultan-Kirchenwesen, das heute noch in 16 Kirchen der Mainzer Diözese existiert. Nach einem kurzen Überblick über die reichsrechtliche Entwicklung (10—51) zeichnet der Verf. die Entwicklungslinie an 52 rheinhessischen Kirchen, an denen der *status alternationis quoad exercitium diversae religionis* (S. 1), ja sogar das Trimultaneum herrschte (52 bis 255). Die Arbeit zeigt, wie das kanonische Recht bei grundsätzlicher Ablehnung des Simultaneums aus seelsorglichen Gründen diese Form des Partikularrechtes irgendwie pflegt oder wenigstens toleriert. *H.*

Ivo Fürer, Die Eigentümer der St.-Gallischen Bistumsfonds und der aus Kirchengut hervorgegangenen Fonds des kath. Konfessionteils des Kantons St. Gallen vom Standpunkt des Kirchenrechts aus betrachtet. 8⁰ (206 S.). St. Gallen 1960, Leo-Buchhandlung. — Der Verf. hat mit seiner Dissertation, die von der kanonistischen Fakultät der Gregoriana angenommen wurde, seiner Heimatdiözese einen guten Dienst erwiesen. Die Fragestellung ist: Wer ist nach dem Kirchenrecht Eigentümer der Bistumsfonds, des Gymnasialfonds, des allgemeinen Fonds und der aus dem allgemeinen Fonds abgezweigten Fonds? Die Beantwortung dieser genau abgegrenzten Fragen (126f) setzt einen Überblick über die zwar kurze, aber verwickelte Geschichte St.-Gallischen Vermögensrechtes voraus (15—118). Schon dieser historische Teil ist bereichert durch die Benützung der Archive des kath. Administrationsrates von St. Gallen, der Nuntiatur in Bern und der päpstlichen Archive des Staatssekretariates, der Konsistorialkongregation und der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten (vgl. S. 10). Besonders vorteilhaft wirkt sich die Benutzung dieser Quellen im systematischen Teil (119—187) aus. Zur Zeit der staatlichen Eingriffe in das Kirchenvermögen um die Wende zum 19. Jh. waren Eigentümer: die Klöster St. Gallen und St. Georgen, das Stift Schänis und das Bistum Konstanz. Die im Laufe des letzten Jahrhunderts errichteten kirchlichen Rechtspersönlichkeiten: Bistum, Kathedrale und Kathedralkirchenfabrik, Mensa episcopalis, Domkapitel und Seminar sind durch päpstliche Besitzübertragung oder Sanierung unberechtigter Besitzveränderungen kanonisch-rechtmäßige Eigentümer der Kirchengüter geworden. Der Teil des Kirchengutes, der durch Ersitzung in das Eigentum des kath. Konfessionsanteiles (und dessen Fonds) übergegangen ist, hat dadurch den rechtlichen Charakter von *bona ecclesiastica* verloren; da nämlich der kath. Konfessionsanteil seine Rechtspersönlichkeit vom staatlichen Recht herleitet, kirchlich aber keine *persona moralis* ist, kommt dieser Ersitzung die rechtliche Note einer Säkularisation im strengen Sinne zu. Im Anhang (189—206) schließt der Verf. seinen klar und sauber gearbeiteten Ableitungen noch 10 Dokumente aus dem kirchlichen und staatlichen Bereich an. *H.*

Urbano Navarrete S. J., La buena fe de las personas juridicas en orden a la prescripción adquisitiva. Estudio historico-canonico (Analecta Gregoriana, vol.

105; Series Facultatis Iuris Canonici, Sectio B, n. 7). 8⁰ (XIX u. 377 S.). Rom 1959, Università Gregoriana. Lire 3000.—. — Der Professor für Sakramentenrecht an der päpstlichen Universität Gregoriana hat sich seine Dissertation nicht leicht gemacht. Im Sinne des can. 1512 CJC fragt er nach dem Erfordernis der *bona fides* bei der Ersitzung durch eine juristische Person. Es ist also die Rede von Körperschaften (Städten, Kollegien, Kapitel) und von Instituten (Dignitäten, Präbenden, Benefizien). Die Arbeit ist rechtshistorisch, d. h. sie untersucht die Lehre der Theologen, Moralisten, Kanonisten und Zivilisten bis zum Jahre 1918. Mit dem Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuches hörte ja das römische Recht auf, als *ius suppletorium* für das Kirchenrecht zu gelten, und gerade im Vermögensrecht wurden die Zivilgesetzbücher der einzelnen Staaten „kanonisiert" (can. 1508); so ist diese zeitliche Beschränkung begründet. Andrerseits ist im can. 1512 altes Recht kodifiziert, da schon das Lateranense IV. (1215) den guten Glauben für die Ersitzung forderte. Gemäß can. 6, 2⁰ ist das neue Recht, soweit es mit dem alten übereinstimmt, nach den *probati auctores* des *ius vetus* zu interpretieren. In diesem Sinne leistet die gründliche Untersuchung des Verf. der *schola textus* einen guten Dienst. Die klaren Darlegungen sind in drei Abschnitte gegliedert. Zuerst wird der Begriff der *bona fides theologica et iuridica in praescriptione requisita* in seiner Entwicklung durch die Gesetzgebung und Literatur verfolgt (27—109). Der 2. Teil studiert die Bedingungen, unter denen der gute Glaube am Anfang einer Ersitzung gegeben sein muß (111—201). Der letzte Teil (205—368) gibt einen Einblick in das Denken vergangener Jahrhunderte über die naturrechtliche Forderung des CJC, daß der gute Glaube nicht nur für den Beginn der Ersitzung, sondern *toto tempore ad praescriptionem requisito* verlangt sei. Gute Indices der angeführten Quellen und der zitierten Texte aus den alten Autoren vollenden die Brauchbarkeit dieser verdienstvollen Arbeit. *H.*

Ronald J. Cox, A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists (Canon Law Studies 395). 8⁰ (X. u. 105 S.). Washington 1959, The Catholic University of America Press. $ 2.—. — Der Name St. Kuttner, unter dessen Leitung die vorliegende Dissertation geschrieben wurde, bürgt für ihren Wert. Das Thema ist genau abgegrenzt. Es handelt sich darum, bei rund 20 Kanonisten aus der Zeit vom 12. bis zum 14. Jh. (von Gratian bis Joannes Andreae) die Stellung des Laien in der Kirche, hauptsächlich in der Ausübung kirchlicher Jurisdiktion zu erforschen. Das Problem: Kirche—Staat und die Frage nach den Klerikerimmunitäten sind ausdrücklich ausgeklammert. Da der Begriff Kleriker sich langsam entwickelte und die Stellung des Laien negativ als Nichtkleriker umschrieben wurde, mußte dieser Klarstellung ein längerer Abschnitt gewidmet werden (19—39). Die negative Einstellung der mittelalterlichen Rechtslehrer gegen die Laien erklärt sich aus den Übergriffen der Laien in der Zeit des Investiturstreites und der Geltung des Eigenkirchenrechtes. Trotzdem ist die kanonistische Wissenschaft damals geneigt, in zwei Ausnahmsfällen den Laien Ausübung kirchlicher Jurisdiktion zuzugestehen, 1. dem Laien, der zum Papst gewählt wurde, und 2. den Äbtissinnen in den Frauenklöstern; die genaue Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt war damals noch nicht ausgereift. *H.*

Alfons Fehringer S. A. C., Die Klosterpfarrei. Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht. Mit einem geschichtlichen Rückblick. 8⁰ (175 S.). Paderborn 1958, Schöningh. Kart. DM 13.—. — Wie bei seiner Lizentiatsarbeit (Kloster in nichteigenen Anstalten, vgl. ZkTh 1959, 502) wählte der Verf. auch für seine Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der kanonistischen Sektion der Theologischen Fakultät München ein ordensrechtliches Thema. Da im deutschen Raum infolge des steigenden Priestermangels die Zahl

der Klosterpfarren stark angewachsen ist, ist es ein Verdienst, die Normen für diese Annäherung des Ordensrechtes an den Bereich des *clerus saecularis* aus verschiedenen Rechtsgebieten herauszuheben und aus den verschiedenen Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches das Rechtsinstitut der Klosterpfarre harmonisch erstehen zu lassen. Da der Ausdruck Klosterpfarre nicht eindeutig ist, wird ein rechtsgeschichtlicher Teil vorausgeschickt (23–76), der die Fragestellung in ihrer Vielgestalt verständlich machen soll. Im rechtsdogmatischen Teil (77–163) wird das geltende Kirchenrecht in vier Fragengruppen entfaltet: Entstehung und Veränderlichkeit des Verhältnisses Kloster–Pfarre–Pfarramt und Pfarrer der Klosterpfarrei, Pfarrkirche und Klosterpfarrei, Vermögensrecht der Klosterpfarrei. Diese klaren Ausführungen können einem Pfarrer aus einer religiösen Genossenschaft oder aus einer Gesellschaft ohne Gelübde in der Praxis sehr behilflich sein. *H.*

David O'Connor M. S. SS. T., Parochial Relations and Cooperation of the Religious and the Secular Clergy. A historical Synopsis and a Commentary (Canon Laws Studies 401). 8⁰ (XIV u. 194 S.). Washington 1958, The catholic University of America Press. — Da mehr als 52% aller Priester in der katholischen Kirche Ordenspriester sind, erscheint die Themastellung vorliegender Dissertation wohl begründet. Die fleißige Arbeit behandelt in ihrem historischen Teil (3–78) die Entwicklung des Ordensrechtes, soweit es die Seelsorge betrifft, vor allem das Recht der Ordensleute auf die heiligen Weihen, auf das aktive Apostolat und die Stellung der Ordenspriester zum Weltklerus. Die hitzige Auseinandersetzung in der Zeit der jungen Bettelorden wird entsprechend beleuchtet. Der systematische Teil (81–177) erklärt zuerst den Begriff Klerikerorden (can. 488, 4), dann die rechtliche Stellung des Klosters zur Pfarre, die Möglichkeiten der Hilfeleistung des Klosters in der Pfarrseelsorge und seine Verpflichtung dazu, wie es vor allem in den cann. 608 und 609 CJC festgelegt ist. Die Arbeit berücksichtigt hauptsächlich Verhältnisse in den USA und wirkt sehr ausgleichend. Sie ist von einem Ordensmann (M. S. SS. T. = Missionar, Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit) geschrieben unter der Leitung eines Karmeliten und der Mit-Approbation eines Benediktiners und eines Weltpriesters. *H.*

Andreas Boni O. F. M., De admissione ad novitiatum in legislatione Ordinis Fratrum Minorum (Studia Antoniana 10). 8⁰ (XVII u. 183 S.). Rom 1958, Antonianum. — Die vorliegende Dissertation ist eine fleißige rechtshistorische Arbeit. Sie hat sich die Aufgabe gestellt, das Partikularrecht des Franziskanerordens über die Aufnahme von Novizen in seiner Entwicklung vom hl. Ordensstifter bis zu den neuen Constitutiones Generales von 1953 darzustellen. Als Quellen mußten durchgearbeitet werden: die Konstitutionen der Päpste, Dekrete der hl. Kongregationen, die Regeln, Konstitutionen und Statuten des Ordens, die Acta Capitulorum generalium und die Documenta officialia der Ordensobern. Zuerst wird die Kompetenz zur Gesetzgebung über das Noviziat im allgemeinen und partikulären Recht untersucht. Dann werden drei Fragen gestellt: Wer von den Obern ist zur Aufnahme berechtigt? — Welche Voraussetzungen muß der Kandidat mitbringen? — Wie muß praktisch und konkret die Gewalt zur Aufnahme neuer Ordensmitglieder ausgeübt werden? In den Antworten werden auf dem Hintergrund des allgemeinen Ordensrechtes die Entwicklungen im Franziskanerorden gezeigt. Da die alten Probleme, oft nur in anderem Kleid, immer wieder auftreten, ist die Arbeit eine gute Hilfe zum Verständnis der modernen Gesetzgebung. Nicht zum Thema gehört eigentlich die Frage nach dem Wesen der Ordensprofeß. Für den Verf. ist die Profeß nicht ein *contractus bilateralis*, sondern *institutum iuridicum, quo quis in statu religioso constituitur.* Die Gründe, die gegen die allgemeine Auffassung der Kanonisten für diese Sondersentenz angeführt werden (19–22; 160f Anm. 3), können nicht überzeugen. *H.*

Meletius M. Wojnar O. S. B. M., De Protoarchimandrita Basilianorum (1617 bis 1804) (Analecta O. S. B. M., Sectio I, Series II, vol. IX). 8° (XXVII u. 299 S.). Rom 1958, PP. Basiliani. — Nach der Union der Ruthenen mit der römischen Kirche (1596) wurde auch das Ordenswesen in der Kirchenprovinz Kiew neu organisiert. Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des Basilianerordens vom hl. Josaphat von der Union bis zu seiner Unterdrückung in Rußland (1839) behandelt der Verf. in seinem dreibändigen Werk: De regimine Basilianorum Ruthenorum a Metropolita J. V. Rutskyj instauratorum. Im vorliegenden 3. Bd. des Gesamtwerkes ist die Rede vom Protoarchimandriten, einem Amt, das nur in dem Ordenszweig des hl. Basilius vorkommt, der unter dem Patronat des hl. Josaphat steht. Der Protoarchimandrit ist die zentralistische Spitze des Ordens, vergleichbar einem Generalobern in abendländischen Ordensfamilien. Im 1. Teil der Arbeit (22—144) wird die juristische Struktur (Jurisdiktion, Rechte und Pflichten) des Amtes klargestellt. Der 2. Teil befaßt sich mit der Kurie des Protoarchimandriten, mit den Consultoren (Definitoren oder Generalassistenten nach westlicher Ausdrucksweise), mit den Sekretären des Generalats und dem Prokurator des Ordens beim päpstlichen Stuhl (147—247). Die Behandlung der einzelnen Fragen ist nach Zeitperioden abgeteilt. In der 1. Periode war der P. auf Lebenszeit gewählt, sein Amt wurde meist vom Metropoliten in Personalunion verwaltet, zumal mehr als die Hälfte des ruthenischen Klerus Basilianer waren. Von 1675 an durfte nur mehr ein einfacher Mönch und nur für 4 Jahre, von 1751 für 8 Jahre gewählt werden. Der Anhang (251—298) bringt kurze, aber interessante biographische Notizen über die 28 Protoarchimandriten von 1617—1804. Die Arbeit ist von Bedeutung für die kirchliche Rechtsgeschichte, weil sie einen Großteil slawischer (dem Westen meist unzugänglicher) Literatur und vor allem die römischen Archive (de Propaganda Fide, Vatikanisches Geheimarchiv, Archive verschiedener römischer Kollegien) verarbeitet. Außerdem zeigt dieses historische Beispiel, wie die eigenständige juristische Struktur eines orientalischen Ordens den Bedürfnissen und Bedingungen gewandelter Zeiten im Abendland vorteilhaft angepaßt werden kann. *H.*

G. Vromant-L. Bongaerts, Jus Missionariorum. I. Introductio et Normae generales. 2. Aufl. (Museum Lessianum, Section th ologique 32). 8° (X u. 316 S.). Brüssel 1959, de Scheut (Brügge-Paris, Desclée de Brouwer). — Der mehr als 80jährige Verf., der immer noch im Regionalseminar von Manila Kirchenrecht doziert, schenkt uns eine 2. Auflage seines Missionsrechtes. Was an allen Werken dieses unermüdlichen Gelehrten aus der Missionsgesellschaft Scheut gelobt wird (vgl. ZkTh 58 [1934] 291f), muß auch von dieser Neuauflage gesagt werden: sie ist kurz, klar und praktisch. Der dreiteilige Aufbau des Buches ist derselbe geblieben: zuerst werden Begriffe, Geschichte und Quellen des Missionsrechtes und der Wissenschaft des Missionsrechtes dargelegt (1—62), dann wird die Missionspflicht der Kirche, des Papstes, der Bischöfe, des Klerus und des christlichen Volkes umschrieben und bewiesen (63—97); den größten Teil (98—301) füllt die Erklärung der *normae generales* des kirchlichen Gesetzbuches. In diesem dritten Teil werden die 86 Canones des 1. Buches CJC wörtlich angeführt und einzeln erklärt, während in der 1. Auflage nur kurz allgemeine Prinzipien des Kirchenrechts zusammengefaßt waren. Diese auf dringenden Wunsch der Missionare durchgeführte Erweiterung ist der Hauptgrund, warum die Neuauflage um rund 80 Seiten vermehrt ist. Außerdem wurde auch die Literatur nachgetragen und vor allem wurden die Rechtsquellen ergänzt; die *documenta pontificia* für das allgemeine Missionsrecht nach Erscheinen des CJC weisen z. B. in der 1. Aufl. (n. 23) 9 Nummern, in der 2. aber (n. 28) 69 Nummern auf. Es ist wirklich nicht nur eine vermehrte, sondern auch eine verbesserte Auflage. *H.*

Franz Arnold, Eherecht, Praktisches Handbuch für den Seelsorger. 2. Aufl. (früher: Das kath. Ehegesetz). 8° (192 S.). Wien 1958, Domverlag. — Kein

geringerer als R. Köstler hat im ÖAKR 1 (1950) 309f die erste Auflage dieses hauptsächlich auf die praktische Seelsorge ausgerichteten Handbüchleins begrüßt und besonders lobend hervorgehoben, daß es mit didaktischem Geschick nicht nur das geltende Eherecht der Kirche, sondern auch des österreichischen Staates kurz, klar und an Hand anschaulicher Beispiele erläutert. Diese Vorzüge sind in der Neuauflage nur noch deutlicher geworden; es zeigt sich, daß der Verf. Fachmann in der Theologie und im Staatsrecht und als langjähriger Offizial der Erzdiözese Wien ein Kenner des praktischen Lebens ist. Die einzelnen Termini technici des Rechts sind in einem Ausmaß erklärt, daß auch der Laie in der Rechtswissenschaft das Buch mit Nutzen lesen kann. Vielleicht war das Streben nach möglichster Kürze schuld, daß einige Unklarheiten stehen geblieben sind, die beim Nicht-Kanonisten Mißverständnisse verursachen können. So kann der Satz (S. 69): „In der Gesellschaft Jesu werden einfache Gelübde abgelegt", im Zusammenhang den Eindruck erwecken, in der S. J. gebe es keine Profeß der feierlichen Gelübde. Auf S. 107 und 145 ist von den Vollmachten des Ortspfarrers, des delegierten und des nicht-delegierten Priesters die Rede, ohne daß bei letzterem auf die Notform der Eheschließung des can. 1098 hingewiesen wird, wie es ja auch der Gesetzgeber im can. 1044 tut. Etwas streng klingt es, wenn es auf S. 43 von der Ehe mit dem Hindernis der gesetzlichen Verwandtschaft nur heißt, es sei „auf Grund des kirchlichen Rechtes (can. 1059) verboten und deshalb schwer sündhaft". Schwind, Kommentar zum Österr. Eherecht 81, erklärt: „Da § 185 ABGB eine besondere Form für die Aufhebung der Adoption nicht vorsieht, genügt eine solche Willenseinigung (gemeint ist die Zivilehe) zur Aufhebung." Solange also in Österreich die Zivilehe der kanonischen Eheschließung vorausgeht, ist dieses Hindernis immer behoben. — Dagegen scheint es zu großes Entgegenkommen, wenn S. 171 für den Fall der Scheidung von Tisch und Bett zu lesen ist, dem unschuldigen Teil sei „in jedem Fall dringend zu empfehlen, daß er die Eheangelegenheit einem Rechtsanwalt zur Durchführung vor dem weltlichen Gericht übergebe". Hanstein (Kanonisches Eherecht 139) sagt viel zurückhaltender: „Aus schwerwiegenden Gründen dürfen aber Eheleute . . ." Mit viel Grund beruft sich Hanstein auf Gasparri (De matrimonio n. 1310—1326). *H.*

Bruno Primetshofer, Ehe und Konkordat. Die Grundlinien des Österreichischen Konkordatseherechtes 1934 und das geltende Österreichische Eherecht. 8° (XIX u. 112 S.). Wien 1960, Herder. S 75.—. — Der Lektor für Kirchenrecht an der Hochschule der Redemptoristen in Mautern (Steiermark) legt seine Dissertation vor, die im Institutum utriusque Iuris der päpstlichen Lateran-Universität angenommen wurde. Das Thema gehört in die aktuellen Schwierigkeiten der kirchenpolitischen Fragen Österreichs. Zuerst wird ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des österreichischen Eherechts gegeben (3—23). Im 2. Teil der Arbeit (27—90) wird das Konkordatseherecht 1934 dem jetzt geltenden staatlichen Eherecht gegenübergestellt. Aus dem bis ins Einzelne gehenden Vergleich wird sichtbar, daß das altösterreichische Eherecht mit seiner Auffassung von der Ehe als Vertrag, mit seiner weitgehenden (wenn auch nicht vollständigen) Anerkennung der kirchlichen Ehehoheit, mit der — wenigstens grundsätzlichen — staatlichen Anerkennung der kanonischen Ehe dem christlichen Empfinden und dem kanonischen Recht viel näher stand als das neuösterreichische von 1938 und 1945 mit seiner Auffassung der Ehe als Lebensgemeinschaft und fühlbaren Feindseligkeit gegen jede Kirche, das einen empfindlichen Bruch mit der österreichischen Rechtstradition in der Ehegesetzgebung darstellt. In der abschließenden Besprechung der Schwierigkeiten in den heutigen Ehe- und Konkordatsfragen (91—105) wird besonders hingewiesen auf die Umwandlung der Zwangszivilehe in die fakultative, etwa nach dem Muster des italienischen Konkordats 1929, in der Frage nach der Abgrenzung

kirchlicher und staatlicher Ehegerichtsbarkeit auf das Konkordat mit Portugal 1940, in dem die Tatsache eines kanonischen Eheabschlusses aufgefaßt wird als gleichbedeutend mit dem Verzicht der Ehegatten auf die Inanspruchnahme des staatlichen Scheidungsrechtes. Die Arbeit verdient Anerkennung als wissenschaftliche Leistung und als Bemühung um das wahre Wohl von Kirche und Staat in Österreich. *H.*

Peter Louis Frattin, The Matrimonial Impediment of Impotence: Occlusion of Spermatic Ducts and Vaginismus. A historical synopsis and a commentary (Canon Law Studies 381). 8° (X u. 115 S.). Washington 1958, The Catholic University of America Press. $ 2.—. — Die Themawahl ist veranlaßt durch einen Eheprozeß, der in erster Instanz in Bologna (12. 6. 1952) abgeschlossen wurde. Dem damaligen Offizial, jetzt Auditor S. R. Rotae Prälat Sabbatani, ist vorliegende Dissertation, die den geschichtlichen und theoretischen Grundlagen des Urteils nachgehen will, auch gewidmet. Das Hindernis des ehelichen Unvermögens ist mehr als jedes andere in der körperlich-seelischen Natur des Menschen verwurzelt und erfuhr deshalb je nach dem Stand medizinischer und psychologischer Erkenntnisse verschiedene Ausprägungen. Diese Entwicklung vom römischen Recht bis zum CJC zeigt der 1. Teil der Arbeit (1—28). Nach einer Erklärung der anatomischen und physiologischen Voraussetzungen (29—39) wird dann ein Kommentar des can. 1068 geboten (39—84); abschließend werden kurz die beiden in der Überschrift der Dissertation genannten Erscheinungsformen besprochen. Die heiß umkämpfte Zentralfrage nach dem *verum semen* müßte viel sorgfältiger behandelt werden. Vielleicht ist dieses Problem auch viel zu schwierig für eine Doktorarbeit. Schon bei der Interpretation der grundlegenden Constitution Sixtus V. ‚Cum frequenter' (23f) können die Arbeiten eines Vermeersch nicht einfach totgeschwiegen werden; der Name Vermeersch steht nicht einmal im Literaturverzeichnis. Noldin wird in der 21. Aufl. 1932 zitiert, während 1960 bereits die 32. Aufl. erschien. Das Lehrbuch von Vlaming wird mit der Jahreszahl 1919—21 angeführt; Bender O. P. hat in der Neuauflage dieses Buches von 1950 (S. 184ff) gerade in der Impotenzfrage die Sentenz des Autors geändert und mit der ihm eigenen Begriffsschärfe begründet. *H.*

Ulrich Mosiek, Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota seit Inkrafttreten des Codex Juris Canonici (Freiburger Theologische Studien 74). 8° (XV u. 191 S.). Freiburg 1959, Herder. Kart. DM 13.—. — Die vorliegende Habilitationsschrift des Freiburger Dozenten für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte untersucht die Judikatur der Eheprozesse an der S. R. Rota und führt ihre charakteristischen Formulierungen auf die *probati auctores* zurück, die im Kirchenrecht eine ähnliche Rolle spielen wie seinerzeit im römischen Recht die *auctoritas iurisconsultorum.* Im 1. Teil werden biographische und bibliographische Notizen über 51 *probati auctores* im eigentlichen und technischen Sinn des Wortes gebracht, das sind solche Gelehrte, die in der Gerichtspraxis immer wieder zur Lösung schwebender Rechtsfragen herangezogen werden. Von den alten Autoren werden in der Ehejudikatur nach 1918 Thomas Sanches 464mal, Thomas von Aquin 256mal zitiert; von den Autoren des 20. Jh. steht Gasparri mit 874 Zitierungen als *auctor probatissimus* an erster Stelle, dann folgt im Abstand Wernz (267mal), Wernz-Vidal (244mal). In diese Gruppe gehört auch — aus Lokalpatriotismus sei das erwähnt — Noldin, auf dessen Werk sich die Rota 8mal beruft (54f). Leider sind in seiner Bibliographie nur sehr weit zurückliegende Auflagen vermerkt. Im Anhang sind (70—94) 43 *auctores probati* im weiteren Sinn angeführt, d. h. Gelehrte, die eine vor der Kirche vertretbare Lehre gut begründen, aber relativ selten zitiert werden. Im 2. Teil erweist der Verf. als Vice-Officialis des erzbischöflichen Gerichtes Freiburg allen, die mit kirchlichen Eheprozessen befaßt sind, eine große Wohltat.

Er zeigt, wie einzelne Autoren auf den Ehenichtigkeitsprozeß eingewirkt haben, und zwar auf Nichtigkeitsprozesse wegen eines *impedimentum dirimens*, wegen eines Konsens-Mangels und wegen Formfehler. Neben dem praktischen Wert dieser Untersuchung zeigt sie auch, wie die Rechtswissenschaft auf die Rechtsprechung eingewirkt hat; darüber hinaus offenbart sich bei der großen Zahl alter Autoren, die heute noch zitiert werden, die Kontinuität der Rechtsentwicklung vom alten Eherecht bis zum Ehegesetz unseres CJC. *H.*

Pastoraltheologie

Die Europäische Priesterfrage. Bericht der internationalen Enquête in Wien vom 10.—12. Oktober 1958. Hrsg. vom Internationalen katholischen Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien 1959. Gr.-8° (352 S.). — „Aus der politischen, wirtschaftlichen und geistigen Entwicklung auf das eine Europa hin, aus der Verantwortung Europas für die gesamte Kirche und aus den Verhältnissen in den einzelnen europäischen Ländern ergibt sich, daß man mit Recht von einer ‚Europäischen Priesterfrage' sprechen kann. Diese internationale Problematik hat einen derartigen Umfang angenommen und eine solche Reihe von ungelösten Fragen aufgeworfen, daß es notwendig erscheint, diese Fragen in den nächsten Jahren weiterhin in europäischer Zusammenarbeit wissenschaftlich zu untersuchen und insbesondere danach zu trachten, praktische Maßnahmen zu intensivieren ..." Mit diesen Worten beginnt der Text der Resolutionen, die am Ende der Internationalen Tagung über die europäische Priesterfrage gefaßt wurden. Der vorliegende Band gibt einen realistischen Einblick in die komplexe Problematik des europäischen Priesternachwuchses, der Priesterbildung und der Priesterverteilung. Darüber hinaus werden aber bereits die Wege skizziert, auf denen diese Problematik gemeistert werden muß. Im Zeitalter der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Großraumbildung erhält diese Arbeit eine ungeheure Aktualität, da sie aus jener Institution kommt und für sie geschrieben wurde, die ihrem innersten Wesen „katholisch", das heißt, weltweit sein muß. *J. Schasching S. J.*

A.-M. Carre, Gefährten auf immer. Ein kleines Ehebrevier. Kl. 8° (86 S.). Stuttgart 1959, Schwabenverlag. — Dieses kleine Büchlein ist aus Vorträgen entstanden, die der Verf. vor Studenten der Universität Paris gehalten hat. In drei Kapiteln (Die Ehe als Berufung, Gleichwie Christus und die Kirche, Von Liebe zu Liebe) spricht es über die Reichtümer, die das Sakrament vermittelt, über die Anforderungen, die es stellt, und über die Versuchungen und Gefährdungen, die es bedrohen; es will Vertrauen geben auf die Kraft der speziellen Gnade des Ehesakramentes und Mut zu einer Ehe, die dem Bunde zwischen Christus und der Kirche ähnlich wird. *J. Miller S. J.*

Josef Mörsdorf, Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit (Münchener theologische Studien II, 16). 8° (467 S.). München 1958, Max Huber. DM 32.—. — Die Studie besitzt eine besonders aktuelle Bedeutung wegen des Gleichberechtigungsgesetzes und wegen der heutigen Stellung der Frau im öffentlichen Leben. Entspricht die Eingliederung der Frau ins Erwerbsleben, ihre Stellung in Ehe und Familie und im gesamten Bereich des öffentlichen Lebens dem Wesen der Frau und ist sie ihrem eigenen wie dem allgemeinen Wohle dienlich? Dieser Frage will der Verf. nachgehen, und er hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er verfolgt den Weg, den die Frau seit dem Ausgang des Mittelalters gegangen ist, und stellt heraus, wie man in den einzelnen Epochen das Frauenideal gesehen, über den Frauenberuf gedacht und welche Formen die Frauenarbeit angenommen hat: in der Zeit der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung, der Romantik und Nachromantik, der Technik,

wie es um die Rechtslage der Frau und um den Frauenberuf in der Deutschen Bundesrepublik und nach dem kollektivistischen Staatsdenken steht. Ein verstärktes Augenmerk ist gerichtet auf die Frauenbewegung, besonders auf die deutsche Frauenbewegung (die bürgerlich-liberale, die proletarisch-sozialistische Richtung, die konfessionelle Frauenbewegung) und auf den Kampf um die Gleichberechtigung. — Der Verf. holt immer weit aus, zieht Kulturgeschichte, philosophische und psychologische Deutungen des Wesens der Frau, Verfassungsbestimmungen, Frauengestalten und Statistiken heran, um ein vollständiges Bild vom Auf und Ab der Hochschätzung und Minderwertung der Frau und ihrer Arbeit zu gewinnen. Es liegt etwas Unruhiges und Veränderliches im Entwicklungsgang der Frauenarbeit. Aber immer wieder hebt sich heraus das wahre Wesen der Frau, ihre Daseinsweise und ihre Sinnerfüllung. Sie ist weit mehr und intensiver als der Mann an die Geschlechtlichkeit gebunden, und darum ist auch ihr ursprünglichster und natürlichster Beruf, Mutter des Lebens zu sein im Vollsinn des menschlichen Daseins; und ein Beruf ist um so fraulicher, je mehr er der Mütterlichkeit entspricht. Das Buch ist mit einem bewundernswertem Fleiß geschrieben — das Verzeichnis der verarbeiteten Literatur umfaßt 24 Seiten — und ist dadurch zu einem sicheren Führer für alle Fragen „des Frauenbildes und des Frauenberufs in der Neuzeit" geworden. *M.*

Franz Xaver Arnold, Mann und Frau in Welt und Kirche. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. 8⁰ (180 S.). Nürnberg 1958, Glock und Lutz. Geb. DM 9.80. — Die Schrift zeigt die Gedanken Gottes über die Zweipolarität der Schöpfung und Heilsordnung auf. Sie wendet sich gegen eine noch in neuerer Zeit auch im innerchristlichen Bereich bemerkbare einseitige Schau von Welt und Kirche vom Männlichen her, um auf eine Zeichnung des Wesensbildes der Frau hin dem Wirken der Frau in der Kirche Raum zu schaffen. Von besonderer Bedeutung ist auch das neu eingefügte Kapitel über „Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge", das Klarheit bringt über die wahren Werte der menschlichen Sexualität und über die sittlich geforderte Einordnung des menschlichen Sexualverhaltens in das gesamte Dasein, und dadurch das Verständnis für das Kapitel „Die eheliche Gemeinschaft in Theologie und Seelsorge" vorbereitet, in dem u. a. die so bedeutungsvolle Frage nach Sinn und Zweck der Ehe und das Problem der Geburtenregelung in christlich abgewogener Wertung erörtert werden. So leistet das Werk einen willkommenen Beitrag für eine verantwortungsbewußte Ehepastoral. *M.*

Andreas Snoeck S. J., Skrupel-Sünde-Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. Kl. 8⁰ (171 S.). Frankfurt a. M. 1960, Knecht. Geb. DM 7.80. — Eine Besinnung auf die Aufgaben des Priesters in der Verwaltung des Bußsakramentes von dem Verfasser des Buches „Beichte und Psychoanalyse", und zwar auf Grund tiefenpsychologischer Erkenntnisse. In einem ersten Kapitel behandelt er die zweifache Aufgabe des Beichtvaters, die sakramentale und die sittliche, wobei er wertvolle Gesichtspunkte bringt für die einzelnen Akte des Pönitenten beim Empfang des Sakramentes und für die Forderungen, die der Beichtvater zur Wahrung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung an das Beichtkind stellen muß, sowie für die geistliche Leitung. Dafür, sagt der Verf., „wird vom Beichtvater eine größere psychologische Kenntnis gefordert, als sie in der bisherigen Priesterausbildung gewöhnlich geboten wurde" (S. 60). In einem zweiten Kapitel legt der Autor die Bedeutung der sündhaften Handlung dar, um die Aufgaben des Seelsorgers der Sünde und dem Sünder gegenüber mehr herausstellen zu können. Im dritten Kapitel geht es um das Hauptanliegen des Buches, um „den Skrupulanten in der Seelsorge". Wohl noch nie ist für den Beichtvater und den Seelenführer die schwierige Problematik der Skrupel so eingehend und von der Psychologie her so klärend dargestellt worden wie hier in den Abschnitten

„der Skrupulant", „die Therapie der Skrupeln und die Skrupulantenseelsorge" und „die Beichte des Skrupulanten". Jeder Seelsorger sollte dieses Kapitel durcharbeiten. Dem Seelenführer gegenüber wird „vollständiger Gehorsam" verlangt, und „der vertiefte Gehorsam sollte ausgesprochen religiös fundiert werden" (S. 139). Man wäre dankbar, wenn man in den Ausführungen etwas mehr über die Begründung und die Art dieses Gehorsams fände. Der Verf. zieht dafür das Wort heran: „Wer euch hört, der hört mich." Aber genügt das zur Begründung des „vollständigen Gehorsams", nachdem der Seelenführer nicht Oberer des Beichtkindes ist? *M.*

Erwin Ringel, Einführung in die Grundprobleme der Neurose unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge. 8° (136 S.). Wien 1959, Herder. S 32.—. — Die Grundprobleme, die an der Grenze zwischen Neurosenlehre und Seelsorge liegen, bilden den Gegenstand dieser neuen Arbeit R.s. Klarer, deutlicher als in seinem früheren Buch (E. Ringel-W. van Lun, Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger) zeichnet R. die Umrisse moderner Neurosenlehre, indem er alle wesentlichen Begriffe scharf definiert und an konkreten Fällen erläutert (Neurose, Unbewußtes, Verdrängung und sonst die verschiedenen Abwehrmechanismen). Die pastoraltheologische Problematik tritt dabei zutage und wird als das Hauptanliegen des Verf. ausführlich behandelt. Das Unbehagen, das viele Moraltheologen leider immer noch gegenüber einem psychisch Unbewußten hegen, wird sorgfältig analysiert. Der grundlegende Unterschied zwischen Verdrängung und echter Überwindung eines Konflikts wird in verständlicher Form und trotzdem sehr eindringlich dargestellt. Die Abwehrmechanismen und der Heilungsprozeß werden in ihrer pastoraltheologischen Relevanz gezeigt, die Grenzen zwischen Psychotherapie und Seelsorge m. E. ein wenig zu scharf gezogen. Als das wesentliche Problem an der Grenze zwischen Therapie und Seelsorge sieht R. ganz mit Recht die Forderung nach vollmenschlicher Redlichkeit: so wenig die Lüge eine echte Lösung menschlicher Konflikte sein kann, so kann auch die auf Verdrängung beruhende Neurose niemals als medizinisch oder pastoraltheologisch richtige Lösung gelten. Das bedeutet aber, daß sowohl der Therapeut als auch der Seelsorger oft in der Lage sind, die unechte Korrektheit gefährden zu müssen, um die existentielle Entscheidung zum Guten (aber damit auch zum Schlechten) zu ermöglichen. Die Grundfrage, die dabei auftaucht, ist die alte, aber immer noch brennende Frage: Ist die Freiheit zum Guten und zum Bösen wichtiger als das unfreie Gute? Ist der erzwungene „richtige" Lebenswandel richtiger als der „freie" Lebenswandel, der manchmal gar nicht so korrekt ist? Ist es besser, daß der Mensch nach den Zehn Geboten Gottes lebt (auch wenn er aus Lüge und Verdrängung heraus neurotisch lebt), oder ist es besser, er lebt in voller Aufrichtigkeit und Verantwortung? Das sind die Fragen, die, allerdings weniger scharf formuliert, auf jeder Seite wiederkehren. Die Antwort, die R. als Therapeut ein klein wenig zögernd gibt, deckt sich mit jener, die der Dogmatiker aus der Schöpfungstheologie ableitet: Gott schuf den Menschen in Freiheit, ohne Freiheit ist er nicht Mensch, mit weniger Freiheit ist er weniger Mensch, zur Freiheit muß er geführt werden. Dies Führen zur Freiheit ist das gemeinsame Anliegen der Psychotherapie und der Seelsorge. *C. Cirne-Lima S. J.*

Georg F. Vicedom, Die Mission der Weltreligionen. 8° (S. 182). München 1959, Kaiser. — Daß bei der Zerrissenheit der Christenheit und bei der der eigenen Kirche gegenüber nicht selten gleichgültigen, aber im tieferen Grunde doch noch religiösen Haltung vieler die immer mehr einsetzende Propaganda der „Weltreligionen" — gemeint sind Hinduismus, Buddhismus und Islam — dem Christentum abträglich werden kann, unterliegt keinem Zweifel. So kommt dem vorliegenden Buche eine besondere Bedeutung zu. Seinem mehr praktischen, aufrüttelnden Zweck entsprechend, fußt es meist nur auf der Gegenwartslitera-

tur, nicht der gesamten, aber doch der wichtigsten, beschäftigt es sich mit den Religionen nicht in ihrer historischen Gestalt, sondern mit Aussagen, die diese in der Gegenwart über sich selbst machen, und beachtet es die Kritik der nichtchristlichen Religionen, insofern sich diese nicht nur gegen die Botschaft des Christentums, das Evangelium, richtet, sondern auch gegen die Erscheinungsformen der Christenheit (6). Der erste der sechs Teile befaßt sich mit der Begründung der Mission der Weltreligionen. Mit der politischen Freiheit kam das Bewußtsein eines Sendungsauftrages in diesen Religionen zum vollen Durchbruch, zumal da man sich hier vom Säkularismus weniger erfaßt sieht, als es die Christenheit vielfach ist. Der zweite Teil berichtet von der Renaissance der Weltreligionen. Das Christentum, besonders wie es sich in den Missionen zeigte, war hierin ein Leitbild, man fand an ihm Ergänzungen für das Eigene, erspürte aber doch nicht das Wesentliche an ihm, ja man fand es verbesserungsbedürftig; vor allem aber glaubte der Hinduismus sich als „die Mutter aller Religionen" erkennen zu dürfen; und so schritt man zum Kampf gegen das Christentum. Das Missionsobjekt, von dem der dritte Teil handelt, umfaßt demnach auch die christliche Welt. Auf Grund des Lebens der weißen Rasse ist das Urteil der nichtchristlichen Religionen einheitlich: Das Christentum hat versagt. Es werden schwere Vorwürfe gegen es erhoben; es sei die Mutter des Unglaubens, eine Makel, die keiner anderen Religion anhafte. Der vierte Teil bringt die Botschaft dieser Religionen, ihr neues Welt-, Menschen-, und Gottesverständnis usw. Der sehr zu beachtende fünfte Teil zeigt uns bereits die Durchführung dieser Mission. Die „Christengemeinschaft", die „Neugeistbewegung", das Yoga, die Baha-i tragen hinduistische, bzw. buddhistische oder islamische Ideen in die Welt. Besonders beachtlich ist der Einfluß durch Literatur; auch Monographien über die Religionen, Reisebücher, Darstellungen fremder Länder dienen diesen Zwecken. Der letzte Teil bringt „unsere Antwort". Nicht nur auf die gegen das Christentum erhobenen Vorwürfe, sondern vor allem auch auf die bei der Konfrontierung wiederholt unterlaufenen Entstellungen und Verwischungen wird eine licht- und kraftvolle Erwiderung gegeben. Ein Sachregister mit Angabe der Bedeutung etwa unbekannter Ausdrücke erleichtert den Gebrauch des Buches. Von einigen unbedeutenden Überspitzungen und Einseitigkeiten abgesehen — das in bezug auf Natur und Gnade Gesagte ist ungenau, und so ist auch die Wiederherstellung durch Christus in diesem Belange verzeichnet — ist das von einem tiefgläubigen Protestanten geschriebene Buch sehr zu begrüßen. *A. Pechhacker S. J.*

Paul Sih, De Confucius au Christ. Traduit de l'anglais par Fr. Weyergans. Préface de Fulton J. Sheen. 8° (179 S.). Tournai/Paris, Casterman 1959. — „Ich wuchs heran im Buddhismus, wurde erzogen im Konfuzianismus, meine Ausbildung vollzog sich in einer protestantischen Schule und überdies war ich Teilnehmer an der Oxfordgruppe. Alles das war kein Hindernis auf meinem Wege, sondern eine Abfolge von Anregungen, die mich schließlich dazu führte, die katholische Kirche als die eine Kirche Gottes hinzunehmen" (174). Mit diesen Worten faßt S. selber seine innere Entwicklung und damit den Inhalt seines Buches kurz zusammen. Die Einfluß ausübenden Lehrsysteme — auch der Taoismus bleibt nicht ganz außer Sicht — werden natürlich nicht in wissenschaftlicher Form und Strenge vorgelegt, sondern eben so, wie sie ein Junge in Haus und Schule kennen lernt und erlebt. Der Rückblick des gereiften und zur Wahrheit durchgedrungenen Mannes sieht nun alles, insofern es für ihn vorbereitend und hinführend war zum Vollbesitz, zu dem er tatsächlich gelangte. Das mit sehr feiner Beobachtungsgabe für innere Zustände geschriebene Buch zeugt von einer außergewöhnlich hohen Seelenkultur. Auch der äußere Lebenslauf dieses Diplomaten, Deputierten, Gesandten usw. in der letzten Kriegs- und Nachkriegszeit ist reichlich bewegt. *P.*

François Houang, Christus an der chinesischen Mauer. Aus dem Französischen übersetzt von H. Affolter. 8⁰ (132 S.). Luzern 1959, Räber. sFr 7.80. – Die Frage, warum China trotz der Bemühungen und Opfer so vieler Missionare noch immer nicht christlich ist, hat schon manchmal die andere Frage aufgeworfen, ob chinesische Kultur und christliche Religion nicht doch unvereinbar sind. Dieses Problem bildet auch den Hintergrund für die fünf Kapitel dieses Buches. Die ersten drei beschäftigen sich mehr im allgemeinen mit der religiösen Entwicklung Chinas und mit dem Vergleich zwischen chinesischer und europäischer Kultur, während die zwei letzten Kapitel zwei Einzelfragen aufgreifen: Demut und Menschenliebe, verglichen mit der taoistischen Selbstentäußerung bzw. mit Motses allgemeiner Menschenliebe. Bei aller Offenheit und Wahrheitstreue, die sich nicht scheut, das Versagen und die Fehler der christlichen Mission zu nennen, zeigt sich der Verf. doch frei von jenem negativ-pessimistischen Geist, der alles kritisiert und nichts verbessert. Verf. beweist auch, daß er eine solide und gründliche Kenntnis der chinesischen Philosophie besitzt. Es ist selber in konfuzianisch-buddhistischer Umgebung aufgewachsen, bis er dann, aus seiner Heimat vertrieben, in Frankreich den Weg zum Katholizismus und Priestertum fand. Wir sind ihm dankbar für die Mitteilung seiner Einsichten in seinem sehr lesbaren Buch. *A. Moling S. J.*

Katechetik

August Berz, Geschichte des Katechismus im Bistum Basel (Studia Friburgensia, Bd. 25). 8⁰ (XV u. 259 S.). Freiburg 1959, Universitätsverlag. — Wie sich aus der vorliegenden, mit großer Sorgfalt gearbeiteten Untersuchung ergibt, kann die Diözese Basel auf eine alte, bis ins 9. Jh. zurückreichende katechetische Tradition zurückblicken. Sie erfuhr im Jahre 1789 einen gewissen Höhepunkt mit der Schaffung eines eigenständigen Diözesankatechismus. Seinem Herausgeber, Bischof Sigismund v. Roggenbach, kann der Verf. nachrühmen, daß er sich von jeder Spur des damals herrschenden Rationalismus frei zu halten verstand und die christlichen Heilsgeheimnisse in ihrer ganzen theologischen Tiefe darzustellen wußte. Als mit der Neuregelung der Diözesangrenzen im Jahre 1828 die eben errungene Katechismuseinheit verloren gegangen war, suchten die Bischöfe Salzmann (1828—1854), Arnold-Obrist (1854—1862) und Lachat (1863 bis 1884) durch Herausgabe eines neuen Einheitskatechismus dieselbe wieder zu gewinnen. Leider erreichten ihre Versuche nicht mehr die Höhe des Katechismus von 1789. Die letzte Revision des Basler Diözesankatechismus erfolgte 1947 durch Bischof v. Streng. Der Verf., der im Verlauf der historischen Untersuchung es nicht unterließ, die einzelnen Katechismen auch kritisch zu prüfen, verschweigt auch vom gegenwärtigen Katechismus nicht, daß er in mancher Hinsicht verbesserungsbedürftig wäre. Dabei gibt er der Hoffnung nach einem neuen, gesamtschweizerischen Katechismus Ausdruck. Die Katechismusgeschichte ist durch das Werk des Verf. um einen bedeutenden Beitrag reicher geworden. *W. Croce S. J.*

Leopold Lentner, Katechetik und Religionsunterricht in Österreich. 2. Bd.: Die religiöse Unterweisung in der Reformationszeit. 8⁰ (358 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. — Nachdem der Verf. im 1. Bd. seines Werkes Katechese und Katechetik in der Aufklärungszeit untersucht hat, greift er in dem vorliegenden 2. Bd. auf jene Zeit zurück, in der die Anfänge einer eigenständigen Kinderkatechese liegen. Das Bild, welches sich dabei ergibt, ist begreiflicherweise nicht allzu günstig. Das Versagen der Familie war zum ersten Mal deutlich spürbar geworden. Das Predigtwesen entsprach keineswegs den Anforderungen der Zeit. Es fehlte zu sehr an Priestern und erst recht an guten Predigern. Männer wie Bischof Joh. Fabri und Nausea, welche eine Erneuerung der Predigt im Geist

des Humanismus anstrebten, wirkten nicht in die Breite. Die Jesuiten, welche durch ihre Predigttätigkeit und die neu eingeführte Praxis der Christenlehre am ehesten einigen Einfluß ausübten, waren nur wenige. Das Schulwesen war zwar verhältnismäßig gut ausgebaut, es lag auch beinahe ausschließlich in kirchlichen Händen und staatliche wie kirchliche Schulordnungen taten das ihre, um die religiöse Unterweisung zu fördern; trotzdem stellte sich der gewünschte Erfolg nicht ein. Der Unterricht blieb zu sehr im Äußerlichen stecken, es fehlte am pädagogischen Grundkonzept, an der nötigen Organisation, an der Methode und an den primitivsten Hilfsmitteln. Das 16. Jh. war eben eine Zeit, in der die Kinderkatechese erst allmählich geschaffen werden mußte. Die Arbeit des Verf. läßt diese Situation mit aller Deutlichkeit sichtbar werden. Das Material ist zwar nur wenig verarbeitet, aber es ist bei aller, vom Verf. selbst zugegebenen Ergänzungsbedürftigkeit überaus reichhaltig. Wer tieferen Einblick in die religiöse Unterweisung der Reformationszeit gewinnen will, wird in diesem Buch eine wertvolle Grundlage finden. *C.*

Alfred Burgardsmeier, Religion und Seele des Kindes (Schriften zur katechet. Unterweisung 3). 8° (119 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag. — In der Theorie gehört es schon längst zu den selbstverständlichen Forderungen jeder gesunden Didaktik, daß die Darbietung von Seiten des Lehrers eine sorgsame Berücksichtigung der psychologischen Voraussetzungen auf Seiten des Schülers verlangt. In der Praxis jedoch zeigt sich immer wieder, wie schwer es dem Lehrenden fällt, diese Forderungen auch zu erfüllen. Der Verf. nimmt sich daher die Mühe, die psychologische Situation bei den Schülern der Grundschule in den einzelnen Jahrgängen festzustellen und daraus die praktischen Folgerungen für den Religionsunterricht zu ziehen. Beides ist treffend gelungen. Nur in Einzelheiten, wie z. B. in der positiven Beurteilung des Gebrauchs von Legenden im Religionsunterricht wird man vielleicht auch anderer Meinung sein können. Es sollte darum jeder Katechet dieses praktische und anregende Werk durchgearbeitet und sich zu eigen gemacht haben, bevor er an die Erteilung des Religionsunterrichtes herantritt. Er würde dadurch vor der Überforderung der Schüler bewahrt, an der sonst gerade der Religionsunterricht nur allzu leicht krankt. *C.*

Joseph Solzbacher, An der Schwelle der Reifezeit (Schriften zur katechet. Unterweisung 6). 8° (283 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. — Das Anliegen dieses Buches ist unmittelbar praktischer Natur. Der Verf. legt sich die Frage vor, welche katechetischen und seelsorglichen Möglichkeiten uns zur Verfügung stehen, um den Vierzehnjährigen die nötigen Hilfen zu bieten, damit sie den Übergang in die Reifezeit, der für viele zugleich den Übergang in die rauhe Wirklichkeit des Lebens bedeutet, in der rechten Weise vollziehen. Die von manchen vertretene Auffassung, daß die Spendung der Firmung die adäquate Form wäre, diese entscheidende Phase zu prägen, lehnt der Verf. ab. An ihrer Stelle empfiehlt er eine konzentrierte Unterweisung im Rahmen einiger Einkehrtage, die mit dem Empfang des Bußsakramentes (= Lebensbeichte), der Erneuerung der Taufgelübde und einer kirchlichen Glaubensfeier verbunden sein sollten. Im ersten, theoretischen Teil des Buches spricht der Verf. von der anthropologischen und geschichtlichen Einordnung der Aufgabe, vom Abschluß der Kindheit und seiner religiös-sittlichen Bedeutung sowie von der phasengerechten Stoffauswahl und der phasengerechten Methode bei den katechetisch-pastoralen Veranstaltungen an der Schwelle der Reifezeit. Die Stärke der Arbeit liegt im zweiten, praktischen Teil, wo S. reichliches Material für die Vorträge bei den Schulentlassungstagen sowie konkrete Anregungen zur Generalbeichte und zur Gestaltung der Glaubensfeier bietet. *C*

Christian Pesch, Das Bild in der katechetischen Unterweisung (Schriften zur katechet. Unterweisung 4). 8° (198 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. — Seitdem in den letzten Jahrzehnten die Besinnung auf die Eigenart göttlicher Offenbarung neu eingesetzt hat, ist auch die Bedeutung des Bildes für die Verkündigung neu erkannt worden. Es ist daher zu begrüßen, daß der Verf. in dem vorliegenden Werk konkrete Anleitungen bietet, wie das Bild in die katechetische Unterweisung eingebaut werden kann. Er betont zunächst, daß nur jene Bilder katechetisch wertvoll genannt werden können, die sich nicht bloß mit der Darstellung der historischen Ereignisse begnügen, sondern darüber hinaus auch theologische Aussagen enthalten. Die bis vor kurzem noch sehr begehrten Serien, wie die von Ph. Schumacher und Fugel, scheiden deshalb nach dem Urteil des Verf. aus, um theologisch gehaltvolleren Bildreihen (der Verf. nennt Seewald, Burkart, Wilthelm, Harwerth, Splett) Platz zu machen. Da die rechte Bildkatechese in erster Linie voraussetzt, daß sich der Katechet selbst das Bild in seiner theologischen Aussagekraft meditierend zu eigen gemacht hat, bietet P. im Hauptteil des Buches zahlreiche Beispiele der Einübung in der eigenen Bilderfassung. Dabei beschränkt sich der Verf. nicht auf moderne Schöpfungen, sondern er greift hinein in den reichen Schatz der gesamten Geschichte christlicher Kunst. In einem abschließenden Kapitel bietet er praktische Hinweise für die konkrete Handhabung des Bildes in der Katechese. *C.*

Theodor Filthaut, Grundfragen liturgischer Bildung (Schriften zur katechet. Unterweisung 7). 8° (144 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 7.80. — Entsprechend dem Charakter der für Lehrer und Katecheten bestimmten Sammlung, der das Buch angehört, werden darin nicht sosehr neue Probleme liturgischer Bildung erörtert, als vielmehr schon feststehende, aber aktuelle Erkenntnisse einem weiteren Kreis zugänglich gemacht. Das geschieht in der bei F. schon gewohnten klaren und didaktisch geschickten Art, die dabei nichts an Tiefe und Gründlichkeit vermissen läßt. Wie sehr gerade die entscheidenden Fragen liturgischer und religiöser Bildung aufgegriffen wurden, zeigen schon Kapitelüberschriften wie: Zum Begriff der liturgischen Bildung (in Anlehnung an O. Willmann), Die Ehrung Gottes, Christus die Mitte der Liturgie, Die Liturgie als Gottesdienst der Kirche, Leibhafter Gottesdienst, Verkündigung und Liturgie. Voraus geht eine geschichtliche Skizze über frühere Wege und Weisen liturgischer Bildung. Bemerkenswert ist auch das Kapitel über die Gestaltung des Kultraumes. F. sucht aus der immer noch weitverbreiteten legalistischen Liturgieauffassung, die sich wenig um den Sinn der Formen kümmert, herauszuführen und Verständnis zu wecken für die großen Gedanken der liturgischen Erneuerung wie für den personalen Vollzug auch des kleinsten liturgischen Aktes. Darum wird in vielen Kapiteln mit dem Gegenbild bisheriger isolierender, zerspaltender Darstellung liturgischer Dinge begonnen und auf die religiösen Grundgedanken hingeführt, die die Formen beseelen müssen. F. warnt mit Recht auch davor, liturgische Unterweisung in geschichtlicher Erklärung aufgehen zu lassen, wodurch Liturgie als museale Sache erscheinen müßte (83f). „Die Erklärung muß eine Deutung der Sinnhaftigkeit sein" (93). *J. A. Jungmann S. J.*

Henry Fischer, Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegweisung. 8° (237 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. — Die vorliegende Arbeit will zwar letztlich den praktischen Aufgaben heutiger Katechese dienen und hat auch in dieser Hinsicht bereits eine lebhafte Diskussion hervorgerufen (Kölner Pastoralblatt 1959; Katechetische Blätter 1959-60). Aber, etwa vom letzten Abschnitt abgesehen (190—219), handelt es sich um eine rein historische Untersuchung, die zunächst als solche gewürdigt werden will. Ihr Gegenstand ist der doppelte Strom eucharistischer Neubesinnung in unserem Jahrhundert: derjenige, der von den Kommuniondekreten Pius' X. ausging, und der andere,

der sich aus der Liturgischen Bewegung ergab, und schließlich das Einmünden des ersteren in den letzteren, beides betrachtet auf dem an Literatur besonders reichen Felde der Kinderkatechese. Der älteren Eucharistiekatechese fehlte die Geschlossenheit. Im Vordergrunde stand das Thema der Gegenwärtigkeit; das Meßopfer wurde vorwiegend von den Begriffen der nachtridentinischen Theologie her beleuchtet ohne Rücksicht auf seine liturgische Gestalt; die Kommunion war ein weiteres, davon unabhängiges Kapitel. Die Kommuniondekrete haben zunächst nur eine Krise hervorgerufen, da die Unmöglichkeit klar wurde, deren Grundsätze mit den bis dahin gestellten hohen Anforderungen in Einklang zu bringen. Hier führte die Liturgische Bewegung auf einen neuen Weg, indem sie von einem „isolierenden Meßopferverständnis" zum „organischen Meßopferverständnis" weiterleitete (53ff), zur Betrachtungsweise, in der die Kommunion als Empfang der Opferspeise der selbstverständliche Schlußakt des Opfers ist. F. stellt mit großer Sorgfalt diesen Übergang in seinen oft sehr zaghaften Schritten aus einer Flut von katechetischer Literatur (Verzeichnis 228—237) im einzelnen dar, zuerst im Blick auf das Meßopfer, dann im Blick auf die Kommunion. Als Bahnbrecher erscheinen Männer wie M. Gatterer, J. Kramp, J. Minichthaler und in seiner Weise J. Göttler. Die Entwicklung wird im allgemeinen bis 1940 verfolgt. Besonders in den abschließenden Kapiteln, die den Folgerungen für den Erstkommunionunterricht gelten, wird sichtbar, daß auch heute nicht alle Fragen geklärt sind. Dem Grundsatz, daß nach dem „Gesetz des ersten Eindrucks" auch schon die erste Darbietung der Lehre so sein soll, daß sie später nur ausgebaut werden muß, wird kaum jemand widersprechen. Schwieriger ist seine Durchführung. Die von F. folgerichtig befürwortete Bevorzugung der mehr „sachhaften" Darstellung (heilige Speise, Leib Christi) ist wohl annehmbar, wenn dafür durch die Erzählung von Leben und Werk des Herrn der rechte Hintergrund geschaffen ist (vgl. 222). *J.*

Caelestis Eichenseer O. S. B., Das Symbolum Apostolorum beim heiligen Augustinus. Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4). Gr.-8° (XXIII u. 501 S.). St. Ottilien 1960, Eosverlag. Geb. DM 45.—. — Es war ein guter Gedanke, die Glaubensverkündigung des hl. Augustinus aus der Zerstreuung seines umfangreichen Schrifttums und einer uferlosen Literatur an Hand seiner Exegese des Symbolums zusammenzufassen. Damit ist, wenn es mit so gründlicher Kenntnis wie im vorliegenden Werke geschieht, sowohl der Wissenschaft wie auch unmittelbar heutiger Glaubensverkündigung in Katechese und Predigt ein bedeutender Dienst erwiesen. E. geht in der Weise vor, daß er nach einer sehr breiten allgemeinen Einleitung (9—145) die seit Rufinus geläufige Aufteilung in zwölf Artikel zugrundegelegt und Artikel für Artikel des Symbolums — Augustinus kennt es übrigens in zwei Fassungen: in der mailändischen und in der nordafrikanischen — aus den Quellen kommentierend durchgeht. Dabei werden, wie zu erwarten, mancherlei wertvolle Einzelerkenntnisse gewonnen. Augustinus kennt z. B. nach der *traditio symboli* eine dreimalige *redditio symboli*: zweimal probeweise, dann feierlich in der Osternacht (142f). Das Symbolum von Hippo hatte Pluralform: *Credimus* (201f. 338). Bedeutsam sind die Feststellungen über den Einbau der Kirche in das Bekenntnis. Von jeher bekannt ist, daß im afrikanischen Symbolum die Aufzählung der Heilsgüter schließt mit *per sanctam Ecclesiam*, wofür u. a. ägyptische Formeln sagen: *in sancta Ecclesia, ἐν ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ*, und zwar so, daß dieses *ἐν* „nicht nur lokale, sondern auch zum mindesten annähernd instrumentale Bedeutung" hat (363; fast dasselbe wird aber auch schon S. 69f umständlich ausgeführt), in heutiger Sprache also: die Kirche wird als Ursakrament verstanden. Augustinus selbst bezeugt in der Mailänder Fassung: *in sanctam Ecclesiam*, worin E. ein Übergangsstadium zwischen dem älteren *in sancta Ecclesia* und dem nachmaligen *sanctam Ecclesiam* erkennt

(365). Auffällig ist, wie beinahe ausschließlich Augustinus den Artikel vom Heiligen Geist zur Apologie der Gottheit des Heiligen Geistes auswertet (340 bis 356); das ist aus der damaligen Zeitlage verständlich. Doch hätte der Verf., der sonst sehr auf die Darlegung auch der weiteren dogmengeschichtlichen Zusammenhänge bedacht ist, hier Gelegenheit gehabt, einiges zu sagen über die vom Zusammenhang des Symbolums verlangte und in der vorausgegangenen Zeit gepflegte Auslegung des Artikels im Sinne des ersten der Heilsgüter. — Es ist selbstverständlich, daß die Darstellung E.s, wo sie über Augustinus hinausgeht, zum weitaus größeren Teil nur Bericht über schon vorhandene Ergebnisse der in den letzten Jahrzehnten so eifrig betriebenen Forschung sein kann. Besonders in den einleitenden Kapiteln über die Frühgeschichte des Symbolums, in denen Augustinus noch kaum genannt wird, hätte man, nachdem erst noch 1949 von J. de Ghellinck ein solcher Forschungsbericht erschienen ist, eine wesentlich straffere Darstellung gewünscht. Auch sonst wäre eine gewisse Bescheidung von Vorteil gewesen in der Überfülle der Zitationen (oft errät man nicht mehr, wofür die in einer Anmerkung aufgehäuften Belege dienen sollen), ebenso größere Übersichtlichkeit sowohl in der Gedankenführung wie in der typographischen Gestaltung (Kursivsatz wird sehr willkürlich gebraucht; die hartnäckig durchgeführte Abkürzungsweise eines philologischen Lexikons ist noch nicht geeignet für eine theologische Monographie; vgl. als unmögliche Beispiele: S. 110[12] „SACR. Gelas."; 361[21] „CANON. Hippol.", wo die Traditio gemeint ist). Druckfehler sind selten. Gestörte Sätze (107 Z. 13; 151 Z. 8; 300 Z. 16ff), Wiederholung desselben umfänglichen Zitats in Text und Anmerkung (73), Schreibweisen wie „Origines" (auch im Register) gehen schwerlich auf Rechnung des Setzers. Trotz solchen und ähnlichen Eigenwilligkeiten und Mängeln ist das Buch von hohem Wert als Einführung in die Gedankenwelt der alten Kirche, zumal diese im allgemeinen unter einem Gesichtspunkt geschieht, wie er gerade für heutige Glaubensverkündigung in Betracht kommt. *J.*

BÜCHEREINLAUF

Algisi L., Johannes XXIII. Mit 20 Fotos. 8⁰ (359 S.). München 1960, Hueber. DM 15.80.

Asmussen H., Über die Macht. 8⁰ (135 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag. DM 5.90.

Aufderbeck H., Die Feier der vierzig und fünfzig Tage. Ein Werkbuch. 2. Auflage. 8⁰ (451 S.). Leipzig 1960, St.-Benno-Verlag.

Augustinus, Enchiridion de fide spe et caritate. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hrsg. von *Joseph Barbel* (Testimonia 1). 8⁰ (255 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 19.80.

Augustinus, Die Größe der Seele. De quantitate animae. Erste deutsche Übertragung von *C. J. Perl.* 8⁰ (XXVIII u. 133 S.). Paderborn 1960, Schöningh. DM 7.—.

Baran A., Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis. Ed. 2 (Analecta O.S.B.M., ser. II, sectio 1/10). 8⁰ (111 S.). Rom 1960, Scuola Sales. del libro.

Baumann R., Evangelische Romfahrt. 7. Aufl. 8⁰ (174 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag. DM 6.50.

Berdt, O. de, O. Praem., Jakob Fr. Kern O. Praem. 1897—1924. Heiligkeitsstreben in unserer Zeit. 8⁰ (47 S.). Abtei Windberg, Post Hunderdorf/Donau.

Bredow, G. von, Das Sein der Freiheit. 8⁰ (149 S.). Düsseldorf 1960, Schwann. DM 9.80.

Brummet J., Die Kirche ist immer jung. Ein Buch der Hoffnung. 8⁰ (211 S.). München 1960, Pfeiffer. DM 14.80.

Charue A. M., Le clergé diocésain tel qu'un évêque le voit et le souhaite. 8⁰ (319 S.). Tournai 1960, Desclée.

Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas „Haurietis aquas". Bd. 1. 2. 8⁰ (XV u. 780 S., 661 S.). Rom 1959, Herder.

Dabrowski E., Prolegomena do Nowego Testamentu. Wydanie trzechie zmienione i powiekszone. 8⁰ (X u. 683 S.). Poznan 1959, Ksiegarnia Sw. Wojciecha.

Dempf A., Meister Eckhart (Herder-Bücherei 71). 8⁰ (189 S.). Freiburg 1960, Herder. DM 2.20.

Frisque J., Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut (Cahiers de l'actualité religieuse 11). 8⁰ (279 S.). Paris 1960, Casterman. fFr 135.—.

Gheorghiu C. V., Johannes Chrysostomus oder Goldmund, der unliebsame Mahner. 8⁰ (299 S.). Köln 1960, Bachem. DM 14.80.

Gierl I., Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 21/2). 8⁰ (163 S.). München 1960, Seitz.

Gordillo M., S. J., Theologia orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica I (Orientalia christiana analecta 158). 8⁰ (XXII u. 428 S.). Rom 1960, Inst. Orientale. Lire 3600.—.

Graber R., Längst hätten wir uns bekehren müssen. Die Reden des Photius beim Russenangriff auf Konstantinopel 860. 8⁰ (67 S.). Innsbruck 1960, Rauch. S 45.—.

Grenet P.-B., Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui. 8⁰ (258 S.). Paris 1960, Beauchesne. NF 9.90.

Grill S., O. Cist., Die Vorbilder der Eucharistie im Alten Testament. 8⁰ (115 S.). Klosterneuburg 1960, Bernina-Verlag.

Günther G., Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik I: Die Idee und ihre philosoph. Voraussetzungen. 8⁰ (XXII u. 17 S.). Hamburg (1959), Meiner.

40 Jahre hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern. Bearb. von A. *Volkmann* (S.-A. aus „Eine heilige Kirche" Jg. 1957/58, 2). 8⁰ (134 S.). München, Reinhardt. DM 7.50.

Jouhandeau M., Philipp Neri, der heilige Narr. 8⁰ (130 S.). Köln 1960, Bachem. DM 9.80.

Jungmann J. A., S. J., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. 8⁰ (VIII u. 558 S.). Innsbruck 1960, Tyrolia. S 150—.

Kalt G., Die Feier der hl. Eucharistie. Vom Werden und Sinn ihrer liturgischen Form. 2. Aufl. 8⁰ (191 S.). Luzern 1960, Rex-Verlag.

Kirchgässner E., Denn Du bist mild. 30 Ansprachen am Grabe. 8⁰ (63 S.). Würzburg 1960, Echter-Verl.

Kolping A., Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. 8⁰

(191 S.). Münster 1960, Regensberg. DM 14.80.

Küng H., Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. 8° (249 S.). Wien 1960, Herder. S 85.—.

Ligier L., Péché d'Adam et péché du monde 1 (Théologie 43). 8° (319 S.). Paris 1960, Aubier. NF 19.80.

Meinhold P.-Iserloh E., Abendmahl und Opfer. 8° (163 S.). Stuttgart 1960, Schwabenverlag. DM 5.90.

Meister R., Die Zukunft der wissenschaftlichen Produktion und die Stellung der Akademie der Wissenschaften. 8° (40 S.). Wien 1960, Böhlaus Nachf.

Miller J. H., C.S.C., Fundamentals of the Liturgy. 8° (XI u. 531 S.). Notre Dame (Indiana, USA) 1960, Fides.

Molari C., Aspetti metafisici e funzionali della coscienza umana di Cristo (Estr.: „Divinitas" 2/1960). 8° (30 S.). Rom 1960, Pont. Univ. Lateranense.

Neunheuser B., Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart. 8° (151 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 12.50.

Popan F.-Drašković Č., Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslavien. Religiöses Leben und theologische Bewegung. Hrsg. von *Karl Rudolf*. 8° (190 S.). Wien 1960, Herder. S 42.—.

Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. Hrsg. von der Theol. Fakultät München. 8° (330 S.). München 1960, Hueber. DM 23.—.

Quacquarelli A., Retorica e liturgia antenicena (Ricerche patristiche 1). 8° (XXVIII u. 341 S.). Rom 1960, Desclée. Lire 3500.—.

Rétif A.-Lamarche P., Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament (Die Welt der Bibel 9). 8° (109 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 4.80.

Rondet H., S. J., Introduction à l'étude de la théologie du mariage (Théologie, pastorale et spiritualité 6). 8° (202 S.). Paris 1960, Lethielleux. NF 9.60.

Schamoni W., Das Leben unseres Herrn Jesus Christus in Bildern von Fra Angelico (Kreuzring-Bücherei 22). 8° (88 S.). Trier 1959, Zimmer. DM 1.90.

Schasching J., S. J., Kirche und industrielle Gesellschaft (Schriftenreihe der Kath. Sozialakademie Wien 1). 8° (274 S.). Wien 1960, Herder. S 72.—.

Schelkle K. H., Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments (Die Welt der Bibel 8). 8° (114 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. DM 4.80.

Schering E., Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. 8° (356 S.). München 1959, Reinhardt. DM 16.—.

Schmaus M., Aktuelle Fragen zur Eucharistie. 8° (195 S.). München 1960, Hueber. DM 12.80.

Schmitz J., Disput über das teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin. 8° (215 S.). Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. DM 15.90.

Schwegler Th., Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. 8° (252 S.). München 1960, Pustet. DM 15.80.

Senger B., O. S. B., Bildergebetbuch. Bilder von *O. A. Schreiber*. 12° (79 S.). Essen 1960, Ludgerus-Verlag. DM 5.80.

Spitaler A., Die Zelle in Kirche und Welt. 8° (242 S.). Graz 1960, Styria.

Studien, Ostkirchliche. 9 (1960) H. 1. 8° (96 S.). Würzburg 1960, Augustinus-Verlag. Jährl. 4 Hefte, DM 20.

Theunis F., Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergbd. 1. Diskussionen innerhalb der kath. Theologie (Theologische Forschung 19). 8° (XV u. 144 S.). Hamburg-Bergstedt 1960, Reich. DM 10.—.

Thomas Aquinas, On charity (De caritate). Translated with an introduction by *L. H. Kendzierski* (Mediaeval philosophical texts in translation 10). 8° (115 S.). Milwaukee 1960, Marquette.

Tilliette X., Karl Jaspers. Théorie de la vérité metaphysique des chiffres foi philosophique (Théologie 44). 8° (232 S.). Paris 1960, Aubier. NF 15.60

Tyrrell G., Das Christentum am Scheideweg. Eingeleitet und übers. von *E. Erasmi*. Hrsg. von *F. Heiler*. 8° (191 S.). München 1959, Reinhardt. DM 13.—.

DIE NATUR DER JURISDIKTION IM BUSSSAKRAMENT

Von Enrique López-Dóriga S. J., Madrid

I.

EINLEITUNG

Vor einigen Jahren wurde ein französischer religiöser Film "Le Défroqué", Der Abtrünnige, weltberühmt. Wir interessieren uns nicht für dessen Inhalt; wir sind nur an der Rache des Abtrünnigen gegen den Seminaristen, seinen Gegenspieler im Film, interessiert. Der Abtrünnige lud Gérard ein, das Essen mit ihm in einem Gasthause einzunehmen. Nachdem beide schon fertig waren, bat Morand den Kellner um eine Flasche reinen weißen Weins, goß danach den Wein in einen großen Kübel und fragte seinen neugierig gemachten Gefährten: „Glaubst du von ganzem Herzen, daß ich noch Priester bin und noch die Gewalt habe, den Wein in das Blut Christi zu wandeln?" Und sofort nach der bejahenden Antwort des Seminaristen sagte der Abtrünnige rasch die Wandlungsworte über den riesigen Eiskübel.

Die Theologen sind sich darüber nicht einig, ob diese Konsekration gültig oder ungültig war. Viele Theologen, wahrscheinlich die meisten, sind heute der Meinung, daß eine solche Konsekration ungültig ist, weil der Konsekrierende nicht die Absicht hatte, das zu tun, was Christus tat, und zwar im Zusammenhang mit der Kirche, und weil er auch keine „Intention" hatte, beide Spezies zu konsekrieren, und infolgedessen ein wesentliches Element des eucharistischen Opfers fehlt. Aber niemand kann bestreiten, daß Morand wirklich Priester war und daß er den Wein konsekriert hätte, wenn er auch Brot genommen und die nötige (wenn vielleicht auch sündige) Absicht gehabt hätte, das Opfer zu vollziehen. Niemand hat bei dieser Frage (um die Gültigkeit jener Konsekration zu bestreiten) an eine Gewalt der Kirche gedacht, die ihm seine priesterliche Gewalt so entziehen könnte, daß sein Tun wirkungslos würde.

Wenn wir aber auf ein anderes Sakrament, das Bußsakrament, sehen, bemerken wir sofort einen großen Unterschied. Hier gibt es Fälle, in denen ein Priester das Sakrament, die Absolution nicht nur nicht spenden d a r f, sondern es auch nicht tun k a n n.

Woher kommt dieser Unterschied zwischen der priesterlichen Gewalt, insofern sie Opfer- und Versöhnungsgewalt ist? Die unmittelbare dogmatische Grundlage finden wir in der 14. Sitzung des Konzils von Trient und im Codex Iuris Canonici:

Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem[1].

Praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas iurisdictionis, sive ordinaria sive delegata, in poenitentem[2].

---

[1] D 903.

[2] CIC can. 872.

Diese Antwort genügt für den Seelsorger und sogar noch für den Moraltheologen; der Dogmatiker aber muß die nähere Erklärung dafür suchen, warum das Konzil gesagt hat, es sei immer in der Kirche die Überzeugung vorhanden gewesen, die das Konzil bestätigt, daß nämlich die Absolution eines Priesters ohne „Jurisdiktion" ungültig ist.

In jedem dogmatischen Traktat über das Bußsakrament können wir sofort die Antwort auf die gestellte Frage finden: das Bußsakrament ist in seiner Form nach dem Willen Christi ein (freilich einzigartiges) Gericht, aber doch ein Gericht; und infolgedessen ist die Lossprechungsgewalt eine hoheitliche, ja richterliche Gewalt. Deswegen sind die lossprechenden Worte desjenigen ungültig, der keine richterliche Jurisdiktion über den Angeklagten hat. Das Konzil von Trient deutet ausdrücklich auf diesen Grund hin: *Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur*[3]. Der Priester braucht also für die Ausübung seiner priesterlichen Gewalt im Bußsakrament, im Gegensatz zu den anderen Sakramenten (außer in gewissem Sinn bei der Eheassistenz) eine Jurisdiktion und benötigt sie unbedingt, weil er Richter ist.

Aber wir müssen weiter fragen: Worin besteht diese Jurisdiktion im Bußsakrament? Welcher Natur ist sie? Welches sind die Beziehungen zwischen der Jurisdiktions- und der Weihevollmacht? Sind beide ganz voneinander unterschieden, so daß es Priester ohne die Gewalt, Beichte zu hören, und Laien mit einer solchen Gewalt geben könnte?[4]

II.

DIE THEORIE DER ZWEI VERSCHIEDENER VOLLMACHTEN

Um der Problematik der Frage näher zu kommen, sei von einer Darstellung und Lösung dieser Frage ausgegangen, die zu den ausführlichsten und scharfsinnigsten in der Geschichte der Theologie des Bußsakramentes gehört, d. h. von der Theorie der zwei unterschiedenen Vollmachten, wie sie sich bei Suarez findet. Er widmet dem Wesen der Jurisdiktion im Bußsakrament und ihren Beziehungen zur Weihegewalt des Priesters eine lange, aus 33 Abschnitten bestehende Sektion seines Traktats über die Buße und das Bußsakrament[1]. Nach kritischer Darstellung verschiedener Theorien legt dann Suárez seine eigene Auffassung dar, die hier etwas ausführlicher dargestellt werden soll, weil sie den Ausgangspunkt für unsere eigene Theorie bilden wird.

Mehrmals und ausdrücklich hat das Konzil von Trient erklärt, daß das Bußsakrament ein Gericht und der Beichtvater ein Richter ist. In jedem Gerichtsverfahren sind aber zwei unterscheidbare

---

[3] D 903.

[4] Die Anregung zu vorliegender Studie erhielt ich von meinem Lehrer P. Karl Rahner, dem ich auch für vielfältige Hilfe bei ihrer Ausarbeitung zu Dank verpflichtet bin.

[1] De Paenitentia, d. 16, s. 3 (Opera omnia, Parisiis 1866, vol. 22, pag. 346—357).

Elemente gegeben, das Urteil und dessen Vollzug. Auch in dem eigenartigen Gerichtsverfahren, das im Bußsakrament stattfindet, finden sich diese beiden Elemente, denn die Schuld kann immer von zwei Standpunkten aus betrachtet werden, nämlich als Beleidigung Gottes und als Verfeindet- und Getrenntsein des Menschen Gott gegenüber. Die Lossprechung, insofern sie bloß als rein richterliches Urteil betrachtet wird, bezieht sich nur auf die Schuld als persönliche Beleidigung Gottes. Der Beichtvater als Stellvertreter Gottes bei der Spendung des Bußsakraments vergibt dem reuigen Sünder seine Schuld, durch die er Gott beleidigt hat. Dann kann man zwar nicht mehr sagen, daß der Büßer ein Feind Gottes sei. Wenn die Absolution aber nicht mehr leistete als das, könnte man auch nicht sagen, daß der Büßer ein Freund Gottes ist, denn dafür braucht der Mensch die übernatürliche, heiligmachende Gnade. Ohne diese bliebe der Mensch auch nach der Vergebung der Sünden in einem bloß natürlichen Zustand. Die Lossprechung, insofern sie bloß ein Urteilsspruch ist, genügt also nicht, sondern das Urteil muß erst noch durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Seele vollzogen werden. Die Vollmacht, das ausgesprochene Urteil zu vollziehen, muß eine *sakramentale* Gewalt sein, denn von ihr hängt die Eingießung der Gnade ab.

Aus dieser Erklärung ergibt sich, daß die wirkliche Vergebung der Sünden zwei Vollmachten erfordert: eine richterliche Gewalt des Freispruchs von der Schuld als Beleidigung Gottes und eine sakramentale Gewalt der sakramentalen Mitteilung der Rechtfertigungsgnade. Diese wird als Weihe-, die erste als Jurisdiktionsgewalt bezeichnet.

Es gibt keine wirkliche Meinungsverschiedenheit zwischen den Theologen über die bis jetzt dargelegten Grundlinien der Vergebung der Sünden durch das Bußsakrament. Freilich kann es nicht anders sein; denn das Konzil von Trient fordert eindeutig beide Gewalten, wenn es einerseits sagt, daß das Bußsakrament ein Gericht sei[2] und infolgedessen die Jurisdiktion nötig ist[3], und anderseits erklärt, daß allein die Priester Minister dieses Sakraments sind und sein können[4].

Aber damit hat das Konzil weder die Natur noch die gegenseitigen Beziehungen beider Gewalten erklärt oder gar definiert. Wo die Lehre der Kirche in dieser Frage aufhört, hört auch faktisch die Übereinstimmung der Theologen auf.

Nach Suarez ist beim Bußsakrament die Jurisdiktionsgewalt von der Weihegewalt voll und ganz zu unterscheiden, da 1) beide Vollmachten wechselseitig trennbar sind und 2) zu verschiedenem Zeitpunkt und auf verschiedene Weise verliehen werden.

Daß (1) beide Vollmachten voneinander trennbar sind, beweist Suarez daraus, daß es a) Priester ohne Jurisdiktionsgewalt gibt

---

[2] D 895. 899. 919.
[3] D 903.
[4] D 902. 920. 957. 961.

und b) Laien oder Kleriker, die nicht Priester sind, mit ihr geben kann. Das erste (a) ist selbstverständlich. Auch heutzutage gibt es noch Priester ohne Jurisdiktionsgewalt; außerdem hat kein Priester oder Bischof (mit Ausnahme des Papstes und der Kardinäle) eine solche Jurisdiktionsgewalt, daß er überall Beichte hören könnte[5].

Aber auch das zweite (b) ist gegeben: Es gibt zwar heutzutage faktisch keine Nicht-Priester mit Jurisdiktionsgewalt. Trotzdem ist das Argument von Suarez auch in diesem Punkt richtig, weil es solche Kleriker zu seiner Zeit gab und weil es theoretisch noch möglich ist, z. B. wenn ein Laie zum Bischof ernannt würde. Zwar könnte er vor dem Empfang der bischöflichen Konsekration oder der Priesterweihe das Bußsakrament nicht selbst spenden, weil er der dazu unbedingt notwendigen Weihegewalt entbehrt, er wäre aber imstande, die Jurisdiktionsgewalt für die Beichte den Priestern seiner Diözese zu verleihen, was nach dem scholastischen Axiom: *nemo dat quod non habet*, eindeutig beweist, daß auch er wenigstens diese schon vor seiner Weihe besitzt.

Zweitens (2) beweist Suarez, daß die Weihe- und die Jurisdiktionsgewalt zu verschiedenen Zeitpunkten verliehen werden. Der Beweis besteht in folgender Überlegung: Wenn die Jurisdiktionsgewalt entweder in untrennbarer Einheit mit der Weihegewalt oder wenigstens im Zeitpunkt der Priesterweihe verliehen würde, müßte man sagen, daß nicht nur die Weihe-, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt von Christus selbst verliehen werde und sie infolgedessen unabhängig von der Kirche sei. Mit anderen Worten, eine zur Zeit und kraft der Weihe verliehene Jurisdiktionsgewalt implizierte die Leugnung der vom Konzil von Trient ausdrücklich bejahten kirchlichen Jurisdiktion über das Bußsakrament.

Man kann, um der Kraft des Beweises auszuweichen, nicht sagen, die Jurisdiktionsgewalt werde freilich in der Priesterweihe verliehen, aber sie sei nach dem Willen Christi dem Priester so gegeben, daß sie von der Kirche abhänge. Eine solche Hypothese hat keinerlei Fundament in den Riten der Priesterweihe; wenn sie wahr wäre, könnte man sie auch auf die ganze Weihegewalt ausdehnen. Grundsätzlich muß man auch sagen, daß eine sakramental verliehene Gewalt als solche göttlichen Rechtes und somit als unveränderlich anzusehen ist, wofern nicht eine Ausnahme von diesem Prinzip im Einzelfall positiv bewiesen ist. Nun fehlt aber dieser Beweis, und doch ist diese Jurisdiktionsgewalt kirchlichen Rechtes und variabel; sie kann also nicht sakramental verliehen sein.

Zuletzt zeigt Suarez, daß beide Gewalten auf verschiedene Weise verliehen werden, die Weihegewalt unmittelbar von Gott bei der Spendung des entsprechenden Ordo, die Jurisdiktionsgewalt aber durch den Papst und in außersakramentaler Weise. Nur die Jurisdiktionsgewalt des Papstes selbst kommt, obwohl auch auf

[5] CIC can. 873.

eine außersakramentale Weise, unmittelbar von Gott. Deshalb ist die Jurisdiktionsgewalt aller Priester und Bischöfe veränderlich, diejenige des Papstes aber unveränderlich.

So bestechend auch diese Theorie des großen Theologen zunächst zu sein scheint und so viele Vertreter sie auch vor und nach Suarez gehabt hat[6], so sei im folgenden doch eine andere Deutung dargelegt und begründet, weil sie das Problem in einfacherer und harmonischerer Weise zu lösen imstande ist, als dies bei Suarez geschieht. Wir beginnen die Entwicklung unserer eigenen Theorie mit einer Kritik der eben dargelegten, klassisch-traditionellen.

Wie können zwei voll und ganz verschiedene, voneinander trennbare Vollmachten eine einzige Wirkung erzeugen? Die zwei Momente des Nachlasses der Sünde, nämlich die Vergebung der Schuld und die Eingießung der Gnade sind in der konkreten Heilsordnung garnicht zwei verschiedene, und darum auf zwei verschiedene Ursachen zurückführbare Wirkungen, sondern zwei untrennbare Aspekte einer einzigen Wirklichkeit. Das ist zunächst noch etwas zu erläutern.

Wie schon anfangs gesagt wurde, kann jede Sünde von zwei Standpunkten aus, d. h. als Beleidigung Gottes und als Trennung von Gott, betrachtet werden. Dementsprechend muß der Nachlaß der Sünde auch aus zwei Momenten, nämlich Vergebung der Beleidigung und Eingießung der Gnade bestehen. Aber selbst wenn die Möglichkeit einer Vergebung der Schuld ohne Eingießung der Gnade in einer anderen, rein natürlichen Vorsehungsordnung, die nie existiert hat, zugegeben werden mag, so ist für die reale Ordnung mit dem hl. Thomas von Aquin zu sagen, daß die Vergebung der Schuld und die Eingießung der Gnade nicht nur untrennbare Bestandteile der Rechtfertigung sind, wie das Konzil von Trient definiert hat[7], sondern eine einzige Wirklichkeit.

„Der Mensch beleidigt Gott durch Sündigen ... Nun wird jemandem eine Beleidigung nur dadurch nachgelassen, daß sich die Gesinnung des Beleidigten mit dem Beleidiger versöhnt. Darum sagt man, die Sünde werde uns nachgelassen in dem Sinne, daß Gott mit uns Frieden schließt. Dieser Friede besteht in der Liebe, in der Gott uns liebt. Die Liebe Gottes aber ist hinsichtlich des göttlichen Aktes ewig und unwandelbar; hinsichtlich der Wirkung jedoch, die sich uns einprägt, wird sie bisweilen unterbrochen, insofern wir von ihr bisweilen abfallen und sie bisweilen wieder erwerben. Nun ist die Wirkung der göttlichen Liebe in uns (eine Wirkung), die durch die Sünde aufgehoben wird, die Gnade, durch die der Mensch des ewigen Lebens, von dem die Todsünde ausschließt, würdig wird. Und darum könnte die Nachlassung der Schuld nicht verstanden werden, wenn nicht die Eingießung der Gnade dabei wäre ... Es kann nun unter Menschen geschehen, daß einer einen anderen weder liebt noch haßt. Wenn aber jemand dem, der ihn beleidigt, die Beleidigung vergibt, so kann dies nicht geschehen ohne besonderes Wohlwollen. Und nun sagt man, daß das Wohlwollen Gottes den Menschen gegenüber wiederhergestellt werde durch das Geschenk der Gnade. Obwohl darum der Mensch, bevor er sündigt, ohne Gnade und ohne Schuld gewesen sein konnte, so kann er doch nach der Sünde nicht ohne Schuld sein, wenn er nicht Gnade hat."[8].

---

[6] Vgl. unten 404.
[7] D 799. 821.
[8] I. 2 q. 113 a. 2.

Nach Thomas besteht also die Hinwendung des beleidigten Gottes zum Menschen in der konkreten Ordnung gerade darin, daß er in der Liebe lebt, die in der Mitteilung der Gnade besteht. Die Unmöglichkeit, beide Aspekte der Vergebung der Sünden voneinander zu trennen, stammt also nicht aus einer rein positiven Anordnung Gottes, sondern liegt in der Natur der Sache selbst.

Trotz dieser von Thomas dargelegten Gründe könnte man immer noch darauf bestehen, Vergebung der Schuld und Verleihung der Gnade seien nur zwei geeinte, aber real zu unterscheidende Momente des Nachlasses der Sünden, weil ja die Trennbarkeit in einer möglichen Ordnung ein klares Zeichen der wirklichen Verschiedenheit, die Verbundenheit in der konkreten Ordnung aber kein entscheidendes Zeichen ihrer Identität sei.

Auf den ersten Blick mag dieser Einwand einleuchtend erscheinen und so eine Theorie stützen, die jeder der beiden Gewalten ihr eigenes Objekt gibt, wodurch unser Haupteinwand gegen die klassische Theorie des Verhältnisses von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt im Bußsakrament entkräftet zu sein scheint. Weil der Nachlaß der Sünden aus zwei verschiedenen Elementen besteht, braucht der lossprechende Priester zwei verschiedene Vollmachten; weil der Nachlaß der Sünden und die innere Erneuerung des Sünders in der konkreten Heilsordnung zu einer einzigen Wirklichkeit verbunden sind, muß ein einziger, mit den zwei Vollmachten versehener Mensch die Rechtfertigung des Sünders bewirken. Eine genauere Analyse des Wesens der Sünde zeigt aber, daß diese so begründete und vertiefte Theorie doch nicht wirklich haltbar ist.

Es kann hier nicht eingehend eine Theologie der Sünde in der konkreten Ordnung des übernatürlichen Heils entwickelt werden. Es muß auf den Traktat über die Sünde verwiesen werden. Aber darin kann eine eingehende Analyse in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Theologen zeigen, daß der nichtseinsollende Nichtbesitz der heiligmachenden Gnade im Sünder nicht nur eine (Straf-)Folge der Sünde (als aktueller und habitueller) ist, sondern ein inneres Wesensmoment an der habituellen Sünde gerade insofern sie Abkehr und Beleidigung Gottes ist. Denn in der konkreten Ordnung des Heiles besteht die (aktuelle und habituelle) schwere Sünde nicht in irgendeinem Verstoß gegen eine abstrakte sittliche Ordnung, sondern in dem Nein (wenn vielleicht auch nur impliziter Art) gegen diejenige Gottverbundenheit, die durch die heiligmachende Gnade konstituiert wird und durch nichts anderes. Dadurch, daß der Mensch die in dieser Gnade real und im Menschen konkret werdende göttliche Liebe ablehnt, beleidigt er Gott so, wie er in dieser Ordnung beleidigt wird, auch wenn die Weise dieser Beleidigung in einer anderen Ordnung anders gedacht werden könnte. Und darum gilt: die Sünde als Beleidigung Gottes wird formell durch die Verleihung der heiligmachenden Gnade aufgehoben. Die Vergebung der Schuld als Beleidigung Gottes und die „Eingießung" der Gnade sind also nicht Tilgung der Schuld und Beseitigung einer bloßen Schuldfolge, sondern zwei formale

Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Die gegenteilige Auffassung würde hinsichtlich des Verhältnisses von Gnade und Natur (also auch freier Entscheidung und Sünde) eine „Stockwerktheorie" implizieren, die der konkreten Einheit des einen übernatürlich-geistigen Daseins des Menschen nicht gerecht wird. Auch die Sünde als solche ist in der konkreten Ordnung immer eine „übernatürliche" Sünde, d. h. ein Verstoß gegen den heiligen Gott übernatürlicher Selbstmitteilung in der Gnade als solchen. Und darum ist die Tilgung der Sünde als solche (in jeder Dimension dieser Sünde) ein spezifisch übernatürliches Geschehen, Mitteilung der Gnade.

Vergebung der Schuld und Eingießung der Gnade sind daher eine einzige Wirklichkeit und machen infolgedessen nur ein einziges Objekt aus. Welcher der zwei Vollmachten soll man nun den Effekt der Absolution, die Nachlassung der Sünden, zuschreiben? Der Jurisdiktionsgewalt? Dann wäre die Weihegewalt überflüssig, weil sie überhaupt nichts leistete. Es bleibt also nichts übrig als den Nachlaß der Sünden der Weihegewalt zuzuschreiben. Damit müssen wir aber auch bejahen, daß die Jurisdiktionsgewalt keine Gewalt in dem Sinne ist, daß sie bei der Absolution eine ihr eigene Wirkung, einen neuen Rechtszustand hervorrufen müßte. Wie ist aber dann zu erklären, daß sie trotzdem nötig ist? Diese Frage soll vorläufig unbeantwortet stehen bleiben.

Wir prüfen zunächst noch weiter die Konsequenzen, die sich aus der Theorie von den zwei Vollmachten im Bußsakrament ergeben. In dieser Theorie wird vorausgesetzt, daß auch die Jurisdiktionsgewalt im Sakrament eine echte und eigentliche Gewalt sei.

Die Moral- und Kirchenrechtstheologen, wie z. B. Noldin[9], Arregui[10], Cappello[11], definieren die J u r i s d i k t i o n im Bußsakrament als *potestas remittendi vel retinendi subditorum peccata in sacramento poenitentiae*. Zunächst fällt einem bei dieser Definition der Jurisdiktion auf, daß genau dieselbe Definition vom Trienter Konzil gegeben wird[12], um die priesterliche Weihegewalt zu definieren. Denn diese priesterliche Weihegewalt beinhaltet nach dem Konzil neben der Gewalt der Eucharistiefeier (die ebenfalls und allein noch aufgezählt wird, woraus deutlich wird, daß es sich um die im Ordo als solchem verliehene Gewalt handelt) die *potestas tradita ... peccata dimittendi et retinendi*. Dementsprechend heißt es im selben Konzil[13], die Priester üben die Funktion der Sündennachlassung aus *per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam*. Es bestätigt sich also zunächst mindestens, was schon gezeigt wurde: man kann für diese beiden Gewalten gar keine verschiedene Aufgabe und Wirkung angeben, durch die sie sich unterscheiden könnten.

Und ferner: dieser von Noldin u. a. gegebenen Definition gemäß ist nun aber diese Jurisdiktionsgewalt selbst eine s a k r a m e n t a l e

---

[9] Summa Theologiae Moralis, vol. 3 (Innsbruck 1957) n. 338.
[10] Compendio de Teología Moral (Bilbao 1954) n. 596.
[11] Tractatus canonico-moralis de Sacramentis II/1 (Turin 1929) n. 370.
[12] D 957. [13] D 902.

Gewalt; denn ihre Wirkung, die die Definition als einzige ihr zuspricht — die Vergebung der Sünden — ist sakramental, d. h. eine solche, die (wenn nicht durch das eigene *opus operantis* des Empfängers der Wirkung bewirkt) als unmittelbare Wirkung von unfehlbarer Art hinsichtlich der Rechtfertigungsgnade in der Heilsordnung Christi und der Kirche nur durch ein Sakrament geschehen gedacht werden kann, weil die genannten Merkmale begrifflich genau die eines Sakramentes sind und in unserem Fall gegeben sind (in der von uns kritisierten Theorie). Die Sakramentalität dieser Wirkung wird noch klarer durch den Vergleich mit einer unsakramentalen Lossprechung, nämlich mit der Absolution des Sünders von den kirchlichen Zensuren. Eine solche Absolution ist keineswegs sakramental und kann infolgedessen entweder bei der Spendung des Bußsakramentes oder außerhalb des Sakramentes ausgesprochen werden. Derjenige, der einer dem Apostolischen Stuhl besonders vorbehaltenen Exkommunikation verfallen ist, kann eigentlich (abgesehen von cann. 882, 2254 usw.) nicht losgesprochen werden, wenn der Beichtvater nur die gewöhnliche Jurisdiktionsgewalt besitzt. Für die gültige Absolution eines solchen Exkommunizierten braucht der Beichtvater eine besondere Jurisdiktion; aber der Pönitent kann zuerst die Absolution von der Zensur von einem mit solcher Vollmacht versehenen Priester außerhalb des Sakraments und danach die Absolution seiner Sünden von irgendeinem Priester erbitten und erhalten. Im Bußsakrament aber ist so etwas nicht möglich. Kein Sünder kann von zwei verschiedenen Personen losgesprochen werden, weil die Vergebung der Sünden als solcher, von einem Menschen empfangen, eine eigentlich sakramentale Wirkung ist.

Auch wenn wir mit Karl Rahner[14] die *pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* der Buße voraussetzen, bleibt der rein sakramentale Charakter der priesterlichen Absolution, von welchem Standpunkt aus immer man sie betrachten will. Man könnte zunächst denken, die *pax cum Ecclesia* könnte als Wirkung der Jurisdiktionsgewalt so betrachtet werden, daß die Vergebung der Sünde durch Vermittlung der Gnade Wirkung der Weihegewalt allein sein könnte und wir so die bisher vermißte Unterscheidbarkeit des Gegenstandes der beiden Gewalten gefunden hätten. Aber die Versöhnung mit der Kirche, die *pax cum Ecclesia* ist *res et sacramentum;* also ist der einzig noch mögliche Effekt der Jurisdiktionsgewalt auch noch sakramental. Selbst wenn wir einen Augenblick davon absehen, daß wir diese sakramentale Gewalt schon in der Weihegewalt gefunden haben und somit voraussetzen, daß die Jurisdiktionsgewalt als solche wegen ihrer üblichen Definition selbst als sakramental angesprochen werden müsse, so erhebt sich dann die Frage, wie es möglich sei, daß eine sakramentale Gewalt (die Jurisdiktionsgewalt) auf eine außersakramentale Weise dem Priester verliehen werde. Denn sie wird nach dieser Theorie

[14] De Paenitentia (Ad usum privatum auditorum, Innsbruck 1955), S. 457—460. 484—496.

(bei Suarez und vielen anderen) keineswegs in der Priesterweihe selbst gegeben, sondern die Priester bekommen die Jurisdiktion gemäß Canon 207, 209, 873—876, 882, 883 usw. Die notwendige Annahme einer Mitteilung einer sakramentalen Gewalt in einer außersakramentalen Weise bedeutet somit eine weitere bedenkliche Schwierigkeit gegen die Theorie von zwei aktiv im Bußsakrament ausgeübten Gewalten.

III.

DIE THEORIE DER ZUWEISUNG VON UNTERGEBENEN

Schon vor Suarez gab und noch heutzutage gibt es Theologen, die die Jurisdiktion im Bußsakrament wesentlich anders fassen, als es in der bisher untersuchten Theorie geschieht. Der eigentlichen Darlegung und Kritik dieser zweiten Theorie ist eine terminologische Klärung der Begriffe vorauszuschicken.

Bisher haben wir von „Jurisdiktion" und „Jurisdiktionsgewalt" ohne Unterscheidung gesprochen. So ununterschieden ist auch die Sprache der Kirche. Das Konzil von Trient[1] und Pius VI.[2] reden von *iurisdictio;* der Codex Iuris Canonici spricht für gewöhnlich von *iurisdictio*[3] aber auch von *potestas iurisdictionis*[4]. Die Bedeutung beider Wörter ist also offenbar dieselbe, wobei die Frage offen bleiben muß, ob im Sinn beider Termini das *potestas* sehr wesentlich ist oder nicht, eine Frage, die letztlich sachlicher, nicht terminologischer Natur ist. Wir ziehen es von jetzt an vor, das Wort *potestas iurisdictionis*, Jurisdiktionsgewalt, beiseitezulassen, um jeden möglichen Irrtum zu vermeiden, denn es hat sich uns schon im vorigen Kapitel ergeben, daß die sogenannte Jurisdiktionsgewalt keine Gewalt im engen Sinn des Wortes ist. Darum ziehen wir es vor, immer nur von „Jurisdiktion" zu reden.

Nach den Theologen, deren Theorie uns jetzt beschäftigen soll, empfängt der Priester in der Priesterweihe selbst (als sakramentalem Ordo) nicht nur die priesterliche *(potestas ordinis)*, sondern auch jene richterliche Gewalt, die nach der Lehre der Kirche im Trienter Konzil für die Ausübung der Absolutionsgewalt notwendig ist[5].

Wie ist nun unter dieser Voraussetzung die Notwendigkeit der Jurisdiktion für die Gültigkeit der Absolution zu erklären? Wenn wir absehen von kleinen Nuancen der Theorie bei den einzelnen Theologen, die man bei Suarez nachlesen kann, so antwortet die zweite Theorie auf diese Frage: Die in der Weihe empfangene

---

[1] D 903.
[2] D 1537.
[3] can. 873—881. 2366.
[4] can. 872.
[5] Wenn wir den gemeinten Sachverhalt so ausdrücken, sprechen wir freilich eigentlich noch in der Terminologie der Vertreter der Theorie von den zwei Gewalten im Bußsakrament. Wir könnten auch sagen: nach dieser zweiten Theorie erhält der Priester im Ordo eine Gewalt, die sakramental und richterlich in einem ist.

priesterliche und zugleich richterliche Gewalt ist unvollständig, solange der Priester von der Kirche für die Ausübung dieser sakramental-richterlichen Gewalt nicht durch die „Jurisdiktion" „Untergebene" erhält. Die Begründung dieser Erklärung ist verständlich: für ein rechtmäßiges Urteil ist nicht nur Voraussetzung, daß der Urteilende wirklich legitim bestellter Richter sei, sondern auch, daß der bestimmte Angeklagte unter die Kompetenz (Zuständigkeit) dieses Richters falle.

Cajetan erklärt seine Theorie über die Natur der Jurisdiktion folgendermaßen:

> ... *ex ipsius sacramenti iudicialis natura exigitur potestas iurisdictionis in hoc sacramento. Dupliciter autem contingit haberi potestatem iurisdictionis. Primo ex parte principii iudicandi, ita quod potestas ipsa iurisdictionis sit principium iudicii: sicut in naturalibus calor est principium calefaciendi, et in politicis potestas principis est principium puniendi, et in ecclesiasticis potestas pontificia est principium excommunicandi, et huiusmodi. Alio modo invenitur iurisdictio ex parte eius, qui iudicandus est: sicut contingit in iudicio arbitrorum, a partibus tantum potestatem habentium, ex hoc ipso quod illis se submittunt in illa causa. In ministro vero sacramenti paenitentiae quum ordinaria vel delegata a Superiore potestate est minister, licet inveniatur potestas iurisdictionis primo modo, ad ministrandum tamen sacramentum paenitentiae, sufficit potestas iurisdictionis secundo modo. Et ratio est: quia sacramentalis absolutionis principium non est potestas iurisdictionis, sed potestas ordinis: potestas autem iurisdictionis concurrit quo ad hoc solum, quod facit de peccatore subditum: vel simpliciter vel quo ad talia peccata. Et hinc fit, ut quicumque potest se subicere in foro paenitentiali cui vult, non egeat aliunde iurisdictione in ministrante ei hoc sacramentum*[6].

Mit anderen Worten: Der Ordo gibt dem Priester die Fähigkeit, aktives Prinzip eines sakramentalen Urteils zu sein. Aber wenn von „Jurisdiktion" gesprochen wird, kann und muß auch vom Unterstelltsein unter eine solche aktive Fähigkeit des Urteils gesprochen werden. Dieser Unterschied zeigt sich für Cajetan deutlich bei einem schiedsgerichtlichen Verfahren: hier unterstellt sich die Partei selbst dem Schiedsrichter (obwohl auch dieser doch mindestens insofern eine Befähigung für das Urteil von sich aus haben muß, als er rechtskundig und verständig usw. sein muß). Das, was wir im Bußsakrament „Jurisdiktion" nennen, ist somit nach Cajetan nicht die aktive Fähigkeit sakramentalen Urteils, sondern lediglich die Unterstellung eines bestimmten Pönitenten unter einem bestimmten Träger solch sakramental-richterlicher Gewalt (die im Ordo empfangen wurde), eine Unterstellung, die nach Cajetan durch die Weihe allein noch nicht gegeben ist, sondern eigens noch durch einen besonderen Akt geschehen muß, die unter Umständen auch durch den Pönitenten selbst geschehen kann (man könnte da z. B. an den beichtenden Papst selbst denken, der ja nicht von einem andern einem bestimmten Beichtvater unterstellt wird), wenn Cajetan natürlich auch nicht leugnen will, daß diese Unterstellung eines bestimmten Pönitenten unter eine bestimmte richterlich-sakramentale Gewalt von der Verfügung der Kirche und nicht bloß vom Pönitenten allein abhängt (so sehr

[6] Opuscula t. 1 tr. 7.

dieser in der heutigen Praxis der Kirche dabei insofern mitwirkt, als er ja eine große „Auswahl" unter vielen möglichen Beichtvätern hat, was ja nicht einfach selbstverständlich ist und doch konkret den Pönitenten zum aktuellen Unterworfenen unter eine bestimmte Bußgewalt eines bestimmten Priesters macht).

Diese Theorie hat zweifellos einige Vorzüge vor der der zwei Vollmachten. In der Theorie von zwei verschiedenen Gewalten im Bußsakrament wurde der Jurisdiktion zuviel zugeschrieben, weil sie selbst als Vollmacht der sakramentalen Sündenvergebung definiert wurde, und wurde dadurch zwangsläufig der Weihegewalt zu wenig reserviert, so daß sie fast nur als Vorbedingung für die Ausübung einer jurisdiktionellen Gewalt erscheinen müßte. Wird aber daran festgehalten, daß beide Gewalten eine aktive Funktion haben, dann erhebt sich die Frage, wie die Wirkungen dieser beiden Gewalten voneinander unterschieden werden sollen. Es war nicht klar, wie für jede der beiden Gewalten ein je eigener Effekt zu finden sei. Beide Schwierigkeiten verschwinden in Cajetans Theorie.

Aber auch diese Theorie hat ihre großen Schwierigkeiten. Zunächst zwei Fragen: Wie ist die Jurisdiktion des Beichtvaters des Papstes zu erklären? Warum ist die Beichte eines Sterbenden immer gültig?

Der Papst muß wie die anderen Christen seine Sünden nicht nur vor Gott allein, sondern auch vor einem Priester bekennen, um ihre Vergebung zu erhalten. Man kann auch daran nicht zweifeln, daß der Beichvater des Papstes Jurisdiktion braucht, da die kirchenamtlichen Erklärungen über allgemeine und strenge Notwendigkeit der Jurisdiktion nichts davon erkennen lassen, daß doch eine (wenigstens einzige) Ausnahme von dieser Notwendigkeit denkbar, ja sogar vorhanden sei. Aber wenn die Jurisdiktion in der Zuweisung eines Untergebenen besteht und diese sozusagen bewirkt, daß der Pönitent vor der Kirche ein dem Beichtvater Unterstellter wird, dann müßten wir schließen, daß der Papst in der kirchlichen Ordnung (denn die Zuweisung von Untergebenen ist etwas, was zum äußeren Rechtsbereich der Kirche gehört) Untergebener eines anderen Priesters ist. Man kann daran zweifeln, daß diese Schwierigkeit schon dadurch behoben ist, daß man darauf hinweist, diese Unterstellung des beichtenden Papstes sei nur in einem Bereich gegeben, in dem der Priester reiner Vertreter göttlich-sakramentaler Vollmacht sei. Denn es bleibt auch dann wahr, daß diese Unterstelltheit in den sichtbaren Rechtsbereich der Kirche gehört (da auch das *forum internum* ein *forum* ist und alles Sakramentale in der Dimension des Sichtbaren liegt). Und wenn man wirklich ernst macht mit der Verteidigung, daß es sich hier doch um eine unmittelbare Vertretung Gottes handle, dem natürlich auch der Papst ohne weiteres unterworfen sein könne und sei, dann nimmt man, ohne es zu merken, stillschweigend wieder zurück, wovon man ausgegangen ist, daß nämlich die sakramentale Gewalt, die im Namen Gottes ausgeübt wird, und das Unterstelltsein unter

eine bestimmte kirchliche Richtergewalt zwei verschiedene Wirklichkeiten seien und darum die zweite (anders als die erste) von der Kirche selbst verwaltet werde und darum in einem Akt geschehe, der nicht mit dem Ordo identisch sei. Wenn man aber sich mit der oben angedeuteten Hypothese helfen wollte[7], wonach der Papst sich gewissermaßen selbst dem Priester wie einem Schiedsrichter (wenn auch einem obligaten) unterstelle, dann bleibt die Frage, ob dadurch nicht ein zu wesentlicher Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Christen als Pönitenten und dem Papst als Pönitenten aufgestellt wird, von dem die Quellen nichts wissen, wenn sie von einer ausnahmslosen Notwendigkeit der Jurisdiktion sprechen und dabei doch immer an dieselbe Jurisdiktion denken. Die in der theologischen Literatur durchschnittlich übliche Antwort auf diese Schwierigkeit, daß nämlich der Papst als oberster Hirte einem Priester sich selbst als Privatmann gegenüber Jurisdiktion erteile, löst das Problem nicht. Denn die Frage ist die, ob der Papst einer anderen kirchlichen Instanz unterstellt sein kann. Kann z. B. der Papst einem Priester die Vollmacht geben, ihn von Gelübden, von Kirchengeboten usw. zu entbinden, ihm Kirchengebote aufzuerlegen? Man wird diese Frage verneinen, aber man sieht nicht recht ein, warum man nicht auch da sagen könnte, er gebe als Papst einem Priester sich als Privatmann gegenüber diese Vollmachten, wenn diese Antwort in unserem Falle wirklich einen ausweisbaren Sinn hätte.

Eine ähnliche Schwierigkeit zeigt sich bei der Absolution eines Sterbenden. In Todesgefahr sprechen alle Priester gemäß CIC can. 882 gültig und (vom Fall des can. 884 abgesehen) erlaubt los. Natürlich kann die Kirche den Priestern durch eine allgemeine Anordnung Jurisdiktion verleihen. Aber can. 882 und vor ihm das Konzil von Trient[8] reden von allen Priestern, ohne Ausnahme, so daß der Codex Iuris Canonici hinzufügt: *licet ad confessiones non approbati*.

Was die katholischen Priester angeht, kann und muß ihnen allen die Kirche, deren Ziel allein das Heil der Seelen ist, die Sterbenden unterstellen, damit diese die Absolution auf jeden Fall noch erlangen können. Aber nicht alle Priester sind katholische Priester. Es gibt Priester, die Schismatiker sind. Wie ist aber die in diesem Fall diesen Priestern erteilte Jurisdiktion zu erklären? Wie kann die Kirche denjenigen, die nicht ihre Glieder sind, Jurisdiktion über ihre Glieder geben? Ein katholischer Bischof auf dem Sterbebett kann von einem als *vitandus* exkommunizierten häretischen Priester gültig und erlaubt losgesprochen werden. Eine Gesellschaft aber verleiht niemals einem Fremden Jurisdiktion über ihre Glieder. Diese Schwierigkeit ist nicht neu. Schon P. Hinschius sah sie und stellte sie in seinem System des katholischen Kirchenrechts dar; er sagt, daß diese (Schismatiker,

[7] Wie es Cajetan ausdrücklich tut: Opusc. t. 1 tr. 7.
[8] D 903.

Ketzer, Apostaten und Degradierte) nur ihre unverlierbare *potestas ordinis* behalten, aber der *iurisdictio* unfähig sind.

Beide Schwierigkeiten sind vielleicht noch größer für Suarez als für Cajetan, denn nach Suarez ist die Jurisdiktion eine wahre kirchliche richterliche Gewalt und trotzdem dem Nicht-Glied der Kirche über das Glied bzw. dem einfachen Priester über den Papst verleihbar. Können diese beiden Theorien, die in der Schultheologie über das Verhältnis von Weihegewalt und Jurisdiktion üblich sind, durch eine bessere ersetzt werden, das ist die Frage, die uns nun im Folgenden beschäftigen soll[9].

IV.

DIE KIRCHLICHE GENEHMIGUNG ZUR FRUCHTBAREN UND GÜLTIGEN AUSÜBUNG DER WEIHEGEWALT IM BUSSSAKRAMENT

Wir gehen mit Cajetan davon aus, daß die einzige, im Bußsakrament aktiv auszuübende Vollmacht die Weihegewalt ist; denn wir haben schon gesehen, daß die Wirkung der Lossprechung nur eine ist und infolgedessen eine der zwei Gewalten als aktives, eine neue Wirkung hervorbringendes Vermögen überflüssig ist. Natürlich ist demnach die Jurisdiktionsgewalt (in diesem Sinn verstanden) überflüssig. Das entspricht auch, wie schon gesagt wurde, am besten der Redeweise des Trienter Konzils, nach dem die einzige im Bußsakrament auszuübende Gewalt die Weihegewalt ist, weil das Konzil von Trient vom Priestertum des Neuen Bundes als *potestas consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi* spricht[1] und an anderer Stelle hinzufügt: *Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant, decernit tamen sancta synodus etc.*[2], also die eine Sündenvergebungsgewalt in der Ordination erteilt werden läßt.

Dementsprechend sagt auch die Liturgie der Kirche in der Priesterweihe dem Weihekandidaten: *Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis: et quorum retinueris, retenta sunt.* Es ist zwar richtig, daß diese Worte bei der Priesterweihe nicht wesentlich für die Konstitution der Form dieses Sakramentes sind, aber sie müssen trotzdem einen Sinn haben. Ist dieser Sinn nur der, daß der Priester, wenn er als Richter und kraft der Jurisdiktionsgewalt die Sünden vergibt, dann auch durch den Ordo die Vollmacht hat, die Gnade in die Seele des Beichtkindes sakramental einzugießen, wie Suarez meinte? Eine

[9] Wir setzen voraus, daß wir mit diesen beiden Theorien alles erfaßt haben, was in der Schultheologie zu diesem Problem gesagt wird. Wenigstens ungefähr alles. Wollte man erschöpfend sein, müßten noch die eine oder andere Theorie untersucht werden, wie sie sporadisch von einzelnen Theologen oder von Kanonisten vorgetragen wird. So z. B. von Klaus Mörsdorf; s. E. Eichmann-K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn 1953) S. 70f.

[1] D 957. 961.

[2] Sessio 23 cn. 15 de reformat.

solche abschwächende Deutung dieser Worte, die doch im Ordo als solchem die Mitteilung der Sündenvergebung (und nicht nur die Gnadenbewirkung) als solcher geschehen lassen, dürfte doch nur dann annehmbar sein, wenn wirklich eine wörtlichere und umfassende Deutung dieser Worte als unmöglich nachgewiesen wäre. Das aber ist durchaus nicht der Fall, wie sich zeigen wird.

Soweit sind wir also mit den Vertretern der im dritten Kapitel dargestellten Theorie einer Meinung: im Bußsakrament wird vom absolvierenden Priester nur eine Gewalt aktiv ausgeübt, die Weihegewalt. Was aber die Natur der ,,Jurisdiktion'' betrifft, so will die Erklärung dieser Theologen nicht befriedigen. Es gibt nun freilich verschiedene Nuancen in der Theorie dieser Theologen. Es finden sich unter ihnen solche, die wie die von Suarez angeführten mittelalterlichen Theologen[3] meinen, daß die einzige wirkliche Gewalt zwar die Weihegewalt sei, daß sie aber wesentlich unvollständig ist, so lange sie selber nicht durch die Zuweisung von ,,Untergebenen" ergänzt wird. Es finden sich aber auch andere, die diese Zuweisung von Untergebenen eher als eine Beschränkung denn als eine Ergänzung der Weihegewalt deuten. So sagt z. B. N. Gihr: ,,Die Jurisdiktion ist Bedingung oder Voraussetzung, damit die sakramentale Schlüsselgewalt, d. h. die eigentliche Sündenvergebungsgewalt, in Wirksamkeit treten kann: diese kann sich ja wegen ihres richterlichen Charakters nur jenen Sündern gegenüber betätigen, welche dem absolvierenden Priester als ihrem Vorsteher oder Oberen im Forum des Gewissens unterworfen sind"[4].

Wenn man eine solche Formulierung (die sich natürlich auch im Sinn der ersten Gruppe der Vertreter der Zuweisungstheorie verstehen läßt) ganz konsequent zu Ende denkt, in der die ,,Zuweisung von Untergebenen" nur eine äußere Bedingung und Voraussetzung für die in sich vollständige Weihegewalt ist, die als solche in der Absolution allein ausgeübt wird, dann wird man dahin kommen müssen, diese Zuweisung als eine Art Beschränkung der von sich aus unbegrenzt wirksamen Weihegewalt zu denken. Denn tut man das nicht, dann ist die Weihegewalt eben doch in sich selbst unvollständig, da sie ja physisch und rechtlich nichts hat, woran sie sich betätigen könnte, da ihr ja jeder Gegenstand von vornherein entzogen ist, ohne den sie doch eigentlich selbst nicht gedacht werden kann.

Zunächst kann uns die erste der genaueren Fassungen der fraglichen Theorie überhaupt nicht gefallen. Sie ist nämlich ein Zurückgehen zur abgelehnten Theorie der zwei Vollmachten. Die Weihegewalt wäre nämlich bei dieser Fassung doch nur ein Teil der Lossprechungsgewalt, so wie die Jurisdiktion, die als eigentliche

[3] *Hunc modum dicendi insinuat Major in 4, d. 19, q. 1, ad finem. Antonius, 3 p., tit. 17, c. 4; Angelus, verb. Confessio, 3, n. 4. Et videtur facere Panormitanus, in Clement. 1 de Privil., n. 16; et Hostiensis (quem refert) in Summ., tit. de Poenit. et remiss., § Cui. Paludanus etiam videtur ita interpretari sententiam suam, si consideratur quae dicit in 4, d. 19, q. 2.* Suarez, De Paenit. d. 16 s. 3 n. 25.

[4] Die hl. Sakramente der kath. Kirche, 1. Bd. (Freiburg i. B. 1903) S. 66.

Ergänzung einer sonst in sich unvollständigen Gewalt gedacht werden müßte und dann auch an der Natur dieser sakramentalen Gewalt teilnehmen würde, was aus schon genannten Gründen wieder nicht angängig ist.

Hingegen können wir zunächst für eine rein formale Formulierung ohne weiteres der zweiten Fassung der fraglichen Theorie dahin zustimmen, daß die Jurisdiktion eine „Bedingung" oder „Voraussetzung" der Weihegewalt ist. Doch läßt sich dieser Satz nicht im Sinne einer Zuweisung von Untergebenen verstehen. Denn dagegen sprechen die Schwierigkeiten, die auch diese Fassung für die Erklärung der Absolution des Papstes und der Sterbenden macht.

Was für eine „Bedingung" ist also die Jurisdiktion? Sie ist eine Erlaubnis der Kirche zur gültigen Spendung des Bußsakramentes.

Der Priester empfängt in seiner Weihe die Vollmacht, die Sünden nachzulassen. Diese Vollmacht ist schon von Anfang an vollständig: sie umfaßt die priesterliche oder sakramentale und die richterliche Gewalt als ein und dieselbe Gewalt. Der Priester bedarf keiner weiteren Zuweisung von Untergebenen, denn alle Menschen sind nach dem Willen Christi hinsichtlich der Vergebung ihrer Sünden der sakramentalen Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen, deren realer Träger der Priester ist.

Aber der einzelne Priester ist in der Verwaltung der Sakramente nicht autonom. Auch von anderen ekklesiologischen Aspekten der Sakramente abgesehen, ist es schon selbstverständlich, daß die Vollmacht, die Sakramente zu spenden, der Kirche anvertraut ist, weil die Sakramente von Christus als Aufgabe und Wesenselemente der Kirche eingesetzt sind. Dementsprechend hängt der einzelne Priester bei der Spendung der Sakramente von der Kirche ab, bedarf immer entweder ihres Befehls oder ihres Auftrags, oder wenigstens ihrer Erlaubnis, um die Sakramente richtig zu spenden. Manchmal ist die kirchliche Genehmigung notwendig nur für die Erlaubtheit der Sakramentenspendung, aber auch manchmal für die Gültigkeit dieses Aktes. Wir werden später diesen für unsere Theorie entscheidenden Punkt ausdrücklich und ausführlich untersuchen müssen. Hier sei zunächst dazu nur ein Abschnitt des Kanonisten E. Fernandez Regatillo angeführt, damit der Begriff einer Erlaubnis zur gültigen Sakramentenspendung von vornherein den Schein des Ungewohnten und Anstößigen verliert:

Iuxta doctrinam communem, immo unanimem, simplex presbyter in ordinatione presbyterali accipit plenam potestatem ordinis ad confirmandum, sed, quoad usum validum, dependentem a licentia Romani Pontificis; per hanc licentiam non datur presbytero ulla potestas ordinis, sed solius iurisdictionis vel administrationis; sicut quando datur diacono licentia administrandi communionem[5].

Wir setzen also zunächst einmal diesen Begriff als in sich möglich voraus, benutzen ihn zu einer Theorie über das Wesen der Jurisdiktion im Bußsakrament, die behauptet, die Jurisdiktion sei

[5] Instit. Iuris Canon. I[5], 380.

die Erlaubnis zur gültigen Spendung des Sakramentes, und bedenken die Vor- und Nachteile dieser Theorie.

Der erste und vielleicht größte Vorzug dieser Auffassung ist eine eindeutige und klare Unterscheidung zwischen den kanonischen und den sakramentalen Aspekten des Bußsakramentes. Beide Aspekte gehen bei der richtigen Spendung des Bußsakraments immer zusammen; denn, wie schon gesagt, ist die Kirche die Verwalterin der Sakramente, verwaltet also die Sakramente Gottes und Christi (mit deren gottgesetzten Strukturen und den daraus oft erfließenden Normen: sakramental-göttliches Recht) und regelt diese Verwaltung noch genauer durch ihre eigenen Normen (kirchliches Recht hinsichtlich der Sakramente). Aber trotz aller gegenseitigen Beziehungen sind beide Elemente ganz und eindeutig voneinander unterschieden: der Stifter des Bußsakraments ist Christus, die Bestimmungen über die Jurisdiktion wurden und werden von der Kirche erlassen; die Wirkung der sakramentalen Absolution ist die heiligmachende Gnade durch die Wiedereingliederung des reuigen Sünders in die heilige und heiligmachende Kirche als sichtbare Urgnade Gottes für das Heil der Welt. Die Wirkung der Lossprechung von der kanonischen Exkommunikation ist dafür eine rein negative Vorbereitung, insofern dadurch das öffentliche Verbot aufhört, jenen sündigen Menschen wiederum mit der Kirche und mit Gott zu versöhnen. Für die Absolution von der Exkommunikation können an sich auch Nichtpriester zuständig sein; für die sakramentale, d. h. gnadeverleihende Absolution ist es nur der Priester. Verschieden ist schließlich das Wesen der Schlüsselgewalt und der Jurisdiktion, von denen diese juristischer Natur ist, während die erste mit der Wandlungsgewalt identisch ist, wie der hl. Thomas lehrt[6].

Vom zweiten Vorzug unserer Theorie haben wir schon gesprochen, als wir sagten, daß die einzige im Bußsakrament auszuübende Gewalt die Weihegewalt sei, weil so die schon erwähnten Worte des Konzils von Trient von der Weihegewalt als Gewalt der Sündenvergebung und des Bischofs bei der Priesterweihe ihre klare und volle Bedeutung behalten[7]. Die bisher erwähnten Vorzüge teilt unsere Theorie mit der Cajetans. Die folgenden sind aber nur unserer Erklärung der Jurisdiktion eigen und ihretwegen erscheint sie auch der Theorie der Zuerteilung von „Untergebenen" überlegen.

Auf drei verschiedene Weisen versuchen die Theologen hauptsächlich die Jurisdiktion des päpstlichen Beichtvaters zu erklären. Die einen unterscheiden im Papst zwei voneinander trennbare Aspekte: den Stellvertreter Christi und den sündigen Menschen. Als Stellvertreter Christi gibt er seinem Beichtvater die nötige Jurisdiktion, und er unterwirft sich ihm als sündiger Mensch. Diese schon von Thomas[8] und Suarez[9] gegebene und heutzutage

[6] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2; Suppl. p. 17 a. 2 ad 1.
[7] Oben 397.
[8] Suppl. p. 20 a. 3.
[9] De Paenit. d. 27 s. 2 n. 2.

sehr verbreitete Theorie wird von anderen Theologen abgelehnt, weil niemand einem anderen Jurisdiktion über sich selbst geben könne. Der Unterschied zwischen beiden Aspekten im Papst sei zwar sehr groß, dennoch handelt es sich im Grunde um dieselbe Person, die die Jurisdiktion geben und sich ihr unterwerfen muß. Deswegen denken andere, wie Capreolus und Cano[10], an eine unmittelbar von Christus dem päpstlichen Beichtvater verliehene Jurisdiktion. Eine solche „Lösung" scheint aber doch nichts zu sein als die Anerkennung der Unlösbarkeit der Schwierigkeit. Lercher schlägt darum eine neue Lösung vor, die aus den beiden anderen Theorien gewonnen ist: *forte rectius erit ... ut dicamus S. Pontificem non posse quidem dare alicui potestatem propriam in ipsum Pontificem, quod conceptui iurisdictionis repugnaret, attamen nihil prohibet quominus alicui sacerdoti potestatem vicarie-divinam in seipsum communicet*[11]. Es wird behauptet, daß jemand einem anderen über sich selbst Jurisdiktion einräumen könne, wenn diese nicht die dem Papst als solchem eigene, sondern eine unmittelbar göttliche sei, die nur (vom Papst) „stellvertretend" *(vicarie)* innegehabt werde.

Es lohnt die Mühe, sich genauer zu verdeutlichen, welche Schwierigkeit für die Theorie von den zwei Vollmachten bzw. von der Zuweisung von „Untergebenen" bei der Absolution des Papstes auftaucht: Es ist schwer zu begreifen, daß eine und dieselbe Person zugleich und unter derselben Rücksicht Oberer und Untertan ist (denn das päpstliche Amt und die Jurisdiktion sind beide etwas Kirchliches). Dies gilt von der Theorie der Zuweisung von „Untergebenen". Die Schwierigkeit ist vielleicht bei der Theorie der zwei aktiven Gewalten noch größer, denn die Jurisdiktion ist gerade in dieser Theorie eine wahrhaft kirchliche richterliche Gewalt und auch nicht eigentlich eine *potestas vicarie divina*, wie Lercher will. Diese aber soll der Papst haben und sie über sich selbst einem anderen einräumen.

In unserer eigenen Theorie aber ist die Jurisdiktion des päpstlichen Beichtvaters genau wie die der übrigen Beichtväter. Jeder von ihnen hat schon in der Weihe die für die Absolution nötige und genügende sakramentale, priesterliche und damit auch richterliche Gewalt. Er braucht keine andere außersakramentale Vollmacht, keine kirchliche Zuweisung von Untergebenen, denn seine Vollmacht ist von Anfang an vollständig und alle sündigen Menschen sind nach dem Willen Christi der priesterlichen Schlüsselgewalt unterworfen. Einer dieser sündigen Menschen ist zweifellos der Papst. Sein Beichtvater bedarf natürlich der Jurisdiktion, aber diese ist nur eine Erlaubnis, damit er gültig die betreffenden Sünder lossprechen kann. Dementsprechend vergibt der Priester die Sünden nur kraft einer sakramentalen Gewalt als Stellvertreter Christi. Es liegt kein Widerspruch darin, daß der Papst einem

[10] *Capreol. d. 19, ad argum. contra 2 conclus.; Cano in Relect., part. 5;* Suárez, De Paenit. d. 27 s. 2 n. 1.
[11] Inst. theol. dogm. IV, 2 (Innsbruck 1950) 611.

Priester die Erlaubnis (Jurisdiktion) gibt, um in Rom gültig und erlaubt seine priesterlichen, sakramentalen Vollmachten auszuüben, und danach sich seiner stellvertretenden Gewalt unterwirft, die dieser ausschließlich von Gott durch die Weihe erhalten hat und der von Gott schon immer jeder sündige Mensch untertan ist.

Ganz ähnlich ist die Lösung der zweiten von uns gestellten Frage: Wie kann ein katholischer Bischof am Sterbebett von einem als *vitandus* exkommunizierten häretischen Priester losgesprochen werden? Der häretische Priester bekommt keine kirchliche Jurisdiktion über den katholischen Bischof, sondern die Kirche erlaubt dem Häretiker die gültige Ausübung seiner priesterlichen, im Ordo unverlierbar enthaltenen Gewalt zugunsten des katholischen Sterbenden. Dieser steht immer unter der sakramentalen Gewalt irgendeines Priesters, sei er gut oder schlecht. So vermeiden wir leicht und konsequent die Schwierigkeit einer einem Nicht-Glied der Kirche verliehenen kirchlichen richterlichen Vollmacht über ein Glied der Kirche. Oder (wenn wir an die zweite Theorie denken) wir vermeiden, daß ein katholischer Bischof einem von der Kirche ausgeschlossenen Priester durch einen kirchlichen Hoheitsakt als „Untergebener" zugewiesen wird.

Es sei noch ein anderer Vorzug unserer Lösung hervorgehoben. Außerhalb der katholischen Kirche leben seit Jahrhunderten Millionen von Christen, von denen viele, ja die meisten unschuldig von der Kirche getrennt und im guten Glauben sind. Mehrere dieser getrennten Kirchen, z. B. die Griechen, haben noch wahre, gültig geweihte Priester; die getrennte griechische Kirche hält in Lehre und Praxis an den sieben Sakramenten fest, und somit auch am Bußsakrament. Diese Gläubigen bekennen ihre Sünden vor ihren eigenen Priestern. Müssen wir nun annehmen, daß alle jene Beichten ungültig sind? Keineswegs. Für deren Gültigkeit lassen sich drei Gründe geltend machen; die theologischen Konsequenzen, die sich aus der Gültigkeit der Ketzertaufe ableiten lassen, der Kanon 209 und der Wille des Papstes.

Aus dem „Ketzertaufstreit" zwischen Stephan und Cyprian ist die Gültigkeit der Taufe durch Nichtkatholiken definiertes Dogma. Die Gültigkeit der übrigen, von den Häretikern gespendeten Sakramente ist zwar noch nicht definiert, aber alle Theologen, von Augustinus angefangen, betrachten die für die Taufe angeführten Gründe als auch für die übrigen Sakramente geltend[12]. Soll das auch für das Bußsakrament gelten (und zwar nicht bloß für die Sterbenden allein), dann entsteht wieder die Frage, woher die Jurisdiktion jener häretischen oder schismatischen Priester stamme. Könnte an eine Jurisdiktion gedacht werden, die von häretischen Bischöfen auf ebenfalls häretische Priester übergeht? Aber bewahrt ein häretischer Bischof tatsächlich eine eigentliche Jurisdiktion? Da man dies schwerlich zugeben kann, müßte man

[12] L. Godefroy: DThC 10, 1784; J. Salaverri: Sacrae Theologiae Summa I^3, 3, 1259; J. A. Aldama: ebd. IV^3, 1, 126—137.

an eine dem betreffenden Priester unmittelbar und eigens vom Papst verliehene Jurisdiktion denken. Diese Annahme ist aber ganz unwahrscheinlich.

Um hier weiterzukommen, beruft man sich auf CIC can. 209: *In errore communi ... iurisdictionem supplet Ecclesia*, und sagt darum, daß die Kirche für die getrennten Christen, die im guten Glauben sind, die an sich mangelnde Jurisdiktion ihrer Priester ergänze. Nicht alle Theologen geben zu, daß der Kanon 209 auf die getrennten Kirchen anwendbar ist: *Nonnulli aliter sentiunt*, schreibt F. M. Capello[13], fügt aber sofort hinzu: *Quae opinio, nostro iudicio, caret fundamento tum quia Ecclesia ex fine sibi proprio consulere debet animarum saluti ideoque omnia praestare tenetur, quae ab eius potestate dependent; tum quia nobis certo compertum est Pium XI diserte declarasse voluitque expresse notum fieri R. Pontificem supplere iurisdictionem, si et quatenus opus esset.*

Auch die Kanonisten im römischen Pontificio Istituto Orientale, C. Pujol und Ae. Herman, teilen diese Ansicht[14].

Welche Theorie wird man nun vorzuziehen haben? Daß der Kanon 209 und besonders der Papst den getrennten Priestern und Bischöfen eine echte kirchliche hoheitliche aktive Vollmacht verleiht bzw. eine Zuweisung von Untergebenen vornimmt, oder daß beide nur die Gültigkeit des von der priesterlichen Gewalt allein verwirklichten sakramentalen Aktes durch ihre Genehmigung ermöglichen, indem sie die gültige Ausübung dieser an sich schon vorhandenen Gewalt nicht durch ihr Veto verhindern? Die erste Theorie beinhaltet den habituellen Besitz (da es sich ja um einen

---

[13] Tract. Canonico-moralis de Sacramentis 2[5], 349.

[14] So erklärt P. Herman: *Accurate autem definiendum est quid admittamus, quid negemus. Extra dubium positum esse videtur sacerdotes schismaticos orientales, rite ordinatos, valide absolvere posse sacramento paenitentiae suos fideles bona fide schismati adscriptos. Ut bene notat P. Maroto receptum est in S. Officio, non exigere post conversionem eorum repetitionem confessionum quas tempore schismatis peregerunt.* (Maroto, Institutiones iuris canonici, t. I, Matriti 1921, p. 671.) *Similiter sat probabile est sacerdotes schismaticos etiam sacramentum confirmationis valide conferre, seu aliis verbis concedi ab Ecclesia his sacerdotibus iurisdictio quoque, qua sacerdos, praeter potestatem ordinis, indiget ad hoc sacramentum administrandum. Neque negare volumus in aliis quibusdam casibus, sicut in his duobus nominatis, Ecclesiam forte supplere iurisdictionem, v. gr. ob errorem communem, vel ob titulum coloratum, etc. aut in dispensationibus ab impedimentis matrimonialibus etc. Sed talis suppletio probanda est et de facto talis probatio ad id tempus nondum facta esse videtur. Quod vero negamus, Orientales schismaticos habere etiam iurisdictionem ordinariam, seu illam quae cum ipso munere ecclesiastico coniuncta est, praesertim cum officio Episcopi. Neque solum de facto dissidentes hac iurisdictione carere, sed eos incapaces huius iurisdictionis esse tenemus* .... Ae. Herman S. I., Quibus Legibus subiciantur dissidentes rituum orientalium: Il Diritto Ecclesiastico 62 (1951) 1053f. — P. C. Pujol S. J., dem ich den Hinweis auf diesen Text verdanke, fügt in seiner brieflichen Mitteilung hinzu: „Este es también mi modo de pensar y el que enseño en mis clases; puede ver C. Pujol, S. I., De Sacramentis Rituum Orientalium" (Ad usum privatum auditorum), Romae, 1958, p. 117. También el P. A. Coussa, actualmente Asesor de la Congregación para la Iglesia Oriental y Secretario de la Comisión del Código Oriental, piensa de esta misma manera; A. Coussa, Epitome Praelectionum de iure ecclesiastico orientali, Vol. I, 1948, n. 18".

dauernden „institutionellen" *error communis* handelt) einer kirchlichen Jurisdiktion durch jemand, der nicht Glied der Kirche ist oder die habituelle Unterstelltheit unter ein solches Nichtmitglied. Bevor diese Annahme als möglich in Betracht gezogen werden kann, müßte die Möglichkeit von anderswoher als gegeben erwiesen werden, daß ein Nichtmitglied der Kirche Träger einer kirchlichen Vollmacht sein kann, die die Kirche charakterisiert, insofern sie sich gerade von anderen christlichen Gemeinschaften unterscheidet (was man, wie das Ergebnis des Ketzertaufstreites zeigt, von den göttlichen Vollmachten der Sakramentenspendung als solchen nicht einfach im gleichen Sinn sagen kann). Es bleibt also nur die Erklärung, die hier vorgeschlagen wird.

Es ist noch zu fragen, ob es auch gewichtige Gründe gegen die vorgetragene Theorie gibt. Man könnte zunächst versucht sein, auf die weitaus überwiegende Zahl von Theologen hinzuweisen, die die hier abgelehnten Theorien vertreten, also Gegner der hier vorgeschlagenen Auffassung sind.

Suarez z. B. führt die folgenden Theologen für die Theorie der zwei Vollmachten an: Thomas, Bonaventura, Soto, Ledesma, Cano, Medina, Castro, Torquemada, Covarrubias, der seinerseits Albert den Großen, Richard, Skotus, Durandus, Paludanus und Alexander von Hales zitiert[15]. Auch später gibt es viele, die die Jurisdiktion im Bußsakrament als eine eigentliche aktive Gewalt aufgefaßt haben. So können unter den jetzigen Theologen E. Hugon[16], G. Huarte[17], L. Kopler[18], P. Galtier[19], C. Boyer[20], L. Lercher-F. Lakner[21], M. Premm[21a] und S. Gonzalez[22] zu den Verteidigern der zwei Vollmachten gezählt werden.

Das Gewicht dieses Autoritätsbeweises verringert sich aber ganz wesentlich dadurch, daß wir zunächst einmal in der hier vorgeschlagenen Theorie gar nicht mit einer in sich einhelligen Auffassung der übrigen Theologen zu kämpfen haben. Denn diese sind unter sich selbst gar nicht einer Meinung, da es immer auch Vertreter der Theorie der Zuweisung von „Untergebenen" gegeben hat und noch gibt. Darunter sind bedeutende Theologen wie

---

[15] *Sententia sic exposita sumitur ex D. Thoma, 2.2, p. 39, art. 3, et 4 Contra Gentes, cap. 72, et in 4, d. 17, q. 3, art. 3, q. 4, et d. 19, q. 1, art. 3, quaestiunc. 1; et Bonav. ibi, art. 3, q. 1, praecipue in solutionibus argumentorum; Soto, in 4, d. 18, q. 4, art. 2; Ledesma, 2, p. 4, q. 22, art. 1; Cano, relect. de Poen., q. 1; Medin., Cod. de Confessio., q. de alieno sine licentia proprii absolvente; Castro, de Justa haeret. punit., c. 21; Turrecremata, in Summa de Ecclesia, lib. 1, c. 98; Covarruvias, lib. 1 Variar. resol., c. 10, n. 11, ubi in eamdem sententiam refert Albertum Magnum, et Richardum, d. 18; Scotum, Durandum, et Paludanum, d. 19; et Alexandrum Alensem, 4 p., q. 79, 80 et 81.* Suarez, De Paenit. d. 16 s. 3 n. 7.

[16] Tractatus Dogmatici V (Paris 1924) S. 453.

[17] Tract. de Sacram. Poenit. (Rom 1930) n. 427—430; 432—435.

[18] Bußsakrament und Ablaß (Linz 1931) S. 194f.

[19] De Paenitentia (Paris 1931) n. 517—521.

[20] Tract. de Sacram. Paenit. et de Extr. Unct. (Rom 1942) S. 377f.

[21] Inst. Theol. Dogm. IV (Innsbruck 1950) 2, 609.

[21a] Katholische Glaubenskunde III/2 (Wien 1955) S. 132.

[22] Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid 1956) 4, 205.

Cajetan[23] und Vazquez[24]. Aus neuerer Zeit wurde schon N. Gihr[25] genannt und können dazu J. Pohle-M. Gierens[26], P. Chrétien[27] und F. Charrière[28] genannt werden.

Entscheidend aber ist folgendes: diese zweite Theorie (der Zuweisung von Untergebenen) ist immer als eine mögliche Meinung anerkannt worden, die frei vertretbar ist und keiner theologischen Zensur unterliegt[29]. Diese Theorie aber impliziert in ihrem eigentlichen Kern ebenso wie die hier verteidigte Theorie, daß in der priesterlichen Absolution nur eine einzige Vollmacht aktiv ausgeübt und angewandt wird: die in der Weihe übertragene *potestas ordinis* allein. So heißt es bei Cajetan: *Sacramentalis absolutionis principium non est potestas iurisdictionis, sed potestas ordinis*[30]. Und bei Gihr: „Die Jurisdiktion ist Bedingung oder Voraussetzung, damit die sakramentale Schlüsselgewalt, d. h. die eigentliche Sündenvergebungsgewalt, in Wirksamkeit treten kann"[31]. Man kann also nicht sagen, daß die hier vorgetragene Theorie eine geschlossene Front der Theologen gegen sich habe oder in ihrem Kern eine unerhörte „Neuerung" sei[32].

Unmittelbar für die hier vorgetragene Theorie wird neben Armacanus[33] und Almainus[34] gewöhnlich Durandus genannt. Es ist daher in diesem Zusammenhang angebracht, ein paar Bemerkungen zur Lehre des Durandus anzufügen.

---

[23] Opuscula t. 1 tr. 7.

[24] *Sicut ergo diximus de praecepto confessionis a Christo positum fuisse, sed illius tempus et occasionem non assignasse iis quos vellet praeceptum hoc obligare, sed reliquisse per suum Vicarium assignandum, sic etiam et iudices constituit in ordinatione sacerdotes, et iurisdictionem confert, hoc est potestatem dicendi ius in peccata, sed materiam non assignat: relinquit vero assignandam in Ecclesia sua eo modo ut dicemus, nec tantum quando ordinantur sacerdotes constituuntur habiles, ut possint eligi in iudices et conferri illis potestas iudicandi peccata, quia revera haec non confertur ab Ecclesia, sed revera confertur illis activa potestas absolvendi: sed nondum determinata materia in particulari.* G. Vazquez, Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Sancti Thomae q. 93 a. 1 dubium 2 (Antwerpen 1621, IV, S. 259). — Wie schon gesagt, sehen wir von Nuancen innerhalb der allgemeinen Theorie der Zuweisung von Untergebenen ab, sonst könnten wir Cajetan und Vazquez nicht in dieselbe Reihe stellen.

[25] Die hl. Sakramente der kath. Kirche I (Freiburg 1903) S. 66; vgl. oben 398.

[26] Lehrbuch der Dogmatik III (Paderborn 1933) S. 447f.

[27] De Poenitentia (Metz 1935) S. 334.

[28] DivTh (Fr) 23 (1945) 191—213.

[29] Vgl. S. González: Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid 1956) 4, 205: *videtur reicienda huiusmodi sententia.*

[30] Opusc. t. 1 tr. 7.

[31] Die hl. Sakramente der kath. Kirche I, S. 66.

[32] Man kann noch hinzufügen, daß die meisten Theologen die Aussagen von Suarez schlechthin wiederholen, ohne diese Nebenfragen der Bußlehre wiederum durchzudenken. So findet man bei den Autoren sogar große Ungenauigkeiten, z. B., daß Suarez der Ansicht gewesen sei, „die Gerichtsbarkeit werde schon mit der Weihe selbst mitgeteilt; doch könne die Gültigkeit der Lossprechung durch die Kirche unterbunden werden"; M. Premm, Katholische Glaubenskunde III/2 (Wien 1955) S. 133.

[33] Lib. 11 de quaestionibus Armenorum c. 1.

[34] D. 18 art. 4; bei Suarez, De Paenit. d. 16, s. 3, n. 5.

Durandus war, wie er selbst sagt, nicht immer ein und derselben Meinung über die Jurisdiktion im Bußsakrament, sondern verteidigte zwei wesentlich verschiedene Standpunkte. In seinem Kommentar zu den Sentenzen faßt er die Jurisdiktion auf eine der unsrigen sehr ähnliche Weise auf, nämlich: die Schlüsselgewalt werde den Priestern durch die Weihe verliehen, wie die Worte des Bischofs: *Accipe Spiritum Sanctum* usw., klar anzeigen[35]. Aber, wenn es in der Kirche eine Schlüsselgewalt gibt, dann nur wegen der Sorge um die Leitung der Schafe Christi, d. h. aller Christen. Deshalb kommt es nur Petrus und seinen Nachfolgern als eigenes ihnen von Christus gegebenes Recht zu, Gebrauch von dieser Schlüsselgewalt allen Christen gegenüber zu machen. Infolgedessen kann kein anderer Priester diese Schlüsselgewalt in Wirksamkeit treten lassen, ohne dafür einen Auftrag von Petrus oder von einem seiner Nachfolger erhalten zu haben[36].

An derselben Stelle seines Kommentars zu den Sentenzen legt Durandus eine andere, von ihm selbst früher verteidigte Theorie über die Natur der Jurisdiktion dar. Vorausgesetzt, daß die Schlüsselgewalt den Priestern durch die Weihe verliehen wird — eine Aussage, die beiden Theorien des Durandus gemeinsam ist — kennzeichnen zwei Behauptungen die ältere Sentenz: zuerst daß, abgesehen von aller möglichen kirchlichen Anordnung, jeder Priester einen beliebigen Sünder von irgendwelchen Sünden lossprechen kann, denn es gibt da ein wahres, gültiges Sakrament, wo es in entsprechender Weise Materie, Form, Spender und Empfänger gibt. Man könnte vielleicht dagegen einwenden, daß nicht jeder Priester ein zuständiger Spender des Bußsakramentes sei, weil dieses seinem Wesen nach ein Gericht ist und nicht jeder Priester als Richter hinsichtlich aller Christen eingesetzt ist. Durandus gibt in der hier von ihm dargelegten Theorie zu, daß der Priester Richter sein muß, aber fügt dann hinzu, es genüge, daß der Büßer sich ihm freiwillig unterwerfe. Der zweite Punkt dieser Theorie ist, daß die Kirche verhindern kann und tatsächlich mit ihren Anordnungen verhindert hat, daß jeder Priester absolvieren darf und kann. — Wie sind beide Punkte in Einklang zu bringen? Auf eine ganz einfache Weise: der Empfänger eines Sakramentes muß gut vorbereitet sein und der, der willkürlich und ohne Rücksicht auf die Bestimmungen der Kirche seinen Beichtvater wählt, ist eben unvorbereitet, ja, er sündigt schwer.

---

[35] *Potestas clavium datur per consecrationem sacerdotibus ut patet ex verbis episcopi qui dicit in impositione manuum: Accipe Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis etc.* In 4 d. 19 q. 1 (Paris 1508, fol. 396).

[36] *Sed potestas clavium ordinis in ligando et absolvendo in foro paenitentia, et potestas iurisdictionis in ligando vel absolvendo in foro contentioso est in Ecclesia solum propter curam et regimen ovium Christi, id est, omnium christianorum: ergo ad solum Petrum pertinuit et ad solum successorem Petri pertinet iure suo sibi a Christo collato uti utraque clave in quemlibet christianum, et nulli alii nisi ex commissione Petri vel successoris eius vel ex dissimulatione usus quem scit nec reprobat.* Ebd. q. 2 (fol. 397).

Das ist die schwächste Stelle dieser Sentenz, denn einerseits paßt sich diese Erklärung kaum den Worten des Laterankonzils an[37], das von einer mangelhaften Gewalt des Priesters, nicht von einem Sakrileg des Beichtkindes spricht; anderseits muß eine solche Absolution als gültig betrachtet werden, wie es Durandus selbst anerkennt, wenn der Empfänger ohne Schuld nicht weiß, daß er dabei eine Anordnung der Kirche übertritt.

Die Autoren drücken sich ziemlich hart[38] gegen jene Sentenz und gegen Durandus selbst aus, der sie sogar noch im Kommentar der Sentenzenbücher für sehr wahrscheinlich hält[39]. Die Angriffe der Theologen haben einen richtigen Grund: Durandus hat, erst als Verteidiger und nachher als gutmütig Urteilender (in der an zweiter Stelle dargelegten Theorie), Unerlaubtheit und Ungültigkeit, Jurisdiktion und Jurisdiktionsgewalt verwechselt[40]. Aus der Lehre der Kirche folgt, daß es dem Priester verboten ist, ohne Jurisdiktion zu absolvieren, weil eine solche Absolution ungültig ist[41]. Für Durandus junior war dagegen die Absolution nur deshalb ungültig, weil sie unerlaubt war und infolgedessen das Beichtkind eine Todsünde beging, die die Vergebung der anderen Sünden verhinderte[42]. Kurz gesagt: die Unerlaubtheit hängt von der Ungültigkeit ab, während für Durandus die Ungültigkeit erst von der Unerlaubtheit abhängt.

Was aber Jurisdiktion und Jurisdiktionsgewalt betrifft, lohnt es sich, Folgendes zu bemerken. Jurisdiktionsgewalt weist auf eine echte, richterliche Vollmacht hin, die aktiv bei der Lossprechung und bei der Vergebung der Sünden mitwirkt. Durandus bejaht zwar, ebenso wie Cajetan und wir, die Identität einer solchen richterlichen, aktiv mitwirkenden Vollmacht mit der Weihegewalt, schließt aber fälschlich daraus, daß der Priester keine Jurisdiktion braucht[43]. Mit anderen Worten, wir wissen, daß der Priester im

---

[37] D 437: *cum aliter ille (confessarius) ipsum (paenitentem) non possit absolvere vel ligare.* — Man könnte die deutlicheren Worte des Konzils von Trient (D 903) anführen, aber wir sehen davon ab, denn es fand zweihundert Jahre nach Durandus' Tod statt.

[38] Vgl. z. B. Suarez, De Paenit. d. 16 s. 3 n. 6: *Haec ... sententia, intellecta de integra ac sufficiente iurisdictione, falsa est, et hoc tempore nullo modo sustineri potest;* Lercher, Instit. Theol. Dogm. IV, 2, 2 (Innsbruck 1949) n. 609: *Prima sententia offendit contra decisiones Ecclesiae.* Lercher irrt aber, wenn er sagt, daß Durandus diese Sentenz verteidigt, denn er verteidigte sie, wie schon gesagt, nur vorübergehend.

[39] *Hic est primus modus satis probabilis, ad cuius rationes difficile est responderi, ut mihi quandoque visum fuit.* In 4 d. 19 q. 3 (fol. 397).

[40] Wir gebrauchen hier die uns heute gewohnte Terminologie, die nicht immer mit der des Durandus zusammenfällt.

[41] Cf. CIC can. 2366. 872. 879.

[42] *Nullus potest absolvi ab uno peccato mortali, dum actualiter committit aliud; sed peccator subiciens se pro absolutione alicui sacerdoti scienter contra ordinationem Ecclesiae actualiter peccat peccato inoboedientiae; ergo non potest absolvi ab aliis peccatis.* In 4 d. 19 q. 3 (fol. 397).

[43] *Quod non quilibet sacerdos sit debitus minister, nec quilibet peccator paenitens sit sufficienter dispositus ad recipiendum vere sacramentum paenitentiae et eius effectum a quolibet sacerdote, non potest dici nisi quia paenitentia est sacramentum iudiciale, et ideo requirit quod minister eius sit sacerdos iurisdictionem habens,*

Bußsakrament Jurisdiktion braucht, und versuchen die Natur der notwendigen Jurisdiktion zu erklären; die von Durandus dargelegte Sentenz dagegen setzt die Natur der Jurisdiktion voraus, nämlich, daß sie eine richterliche Gewalt ist, und schließt, daß die Weihegewalt genügt und daß alles andere überflüssig ist. Wir lehnen nur zwei bestimmte Erklärungen der Jurisdiktion ab, Durandus aber lehnt bzw. lehnte ehemals die Jurisdiktion selbst ab.

Wir wollten diesen Unterschied feststellen, weil die Autoren, wie schon gesagt, ziemlich stark gegen Durandus sprechen, und weil der Leser vielleicht denken könnte, wir wollten die alte, von Durandus selbst aufgegebene Theorie zu neuem Leben erwecken.

Bevor wir im folgenden Kapitel den entscheidenden Punkt der Diskussion ins Auge fassen, lohnt sich die Mühe, daß wir genauer die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Jurisdiktion studieren.

Wir haben gesagt, daß Suarez den hl. Thomas für die Sentenz der zwei Vollmachten anführt. Das ist nur teilweise richtig, denn Suarez sagt nur: *Quae sententia sic exposita sumitur ex D. Thoma* ...[44]. Suarez drückt sich mit Recht vorsichtig aus, denn er konnte bei Thomas zwar die Gründe für jene Sentenz finden, aber nicht die Sentenz selbst. Der Gedanke von Thomas darüber ist nicht eindeutig, wie es die Autoren in allgemeinem auch zugeben[45]. Deswegen sind wir an diesem Studium interessiert.

Der hl. Thomas starb im Jahre 1274 und vor seinem Tod konnte er die Summa Theologica nicht vollenden. Die sieben letzten echten, von Thomas selbst geschriebenen Quaestiones der Summa beschäftigen sich gerade mit der Buße und dem Bußsakrament, aber nicht mit der Jurisdiktion. Darüber spricht der hl. Thomas in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ausführlich. Außerhalb dieses Werkes gibt es nur zwei Stellen, in denen die Jurisdiktion im Bußsakrament gestreift wird[46]. Beide Abschnitte sind aber sehr kurz; weswegen unser Studium

---

et quod iudicandus sit ei subditus, quod non invenitur in quolibet sacerdote respectu cuiuslibet peccatoris. Sed istud non cogit. Quia etsi paenitentia sit sacramentum iudiciale, tamen est voluntarium. Unde sacerdos qui est iudex in sacramento paenitentiae magis est iudex arbitrarius, de voluntate partium assumptus, quam habens de se iurisdictionem super partes, eis invitis vel altera earum invita. Cum enim iudicium paenitentiae agatur in Deum et hominem, constat quod sacerdos ex parte Dei est iudex voluntarie assumptus, qui fecit sacerdotes mediatores et arbitros inter se et homines. Idem est ex parte hominis, quia quantumcumque sciret sacerdos peccatum paenitentis, nisi ipsemet paenitens voluntarie ipsum exprimeret, et exponeret se iudicio sacerdotis, non posset sacerdos iudicialiter agere cum eo quo ad forum paenitentiae. Ergo ubi peccator se voluntarie iurisdictioni sacerdotis subicit, assumit eum quasi arbitrum quem Deus primus ad hoc assumpsit. Igitur videtur quod ille sit verus iudex et iste verus subditus, quantum pertinet ad tale iudicium. In 4 d. 19 q. 3 (fol. 397).

[44] De Poenit. d. 16 s. 3 n. 7.

[45] Vgl. z. B. Galtier, De Paenit. (Paris 1931) n. 521; S. González: Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid 1956) 4, 205.

[46] 4 CGent. 72 und 2-2 q. 39 a. 3.

sich hauptsächlich und fast ausschließlich auf den Kommentar zu den Sentenzen stützen kann und muß.

Damit kein Mißverständnis entsteht, ist es nützlich, vorher zu bemerken, daß der hl. Thomas zweierlei Gerichte und daher zweierlei richterliche Vollmachten in der Kirche unterscheidet: eine Vollmacht, die *clavis ordinis*, die sich unmittelbar auf den Himmel bezieht, und eine andere Vollmacht, die *clavis iurisdictionis in foro causarum*, die unmittelbar nur die Kirche angeht. Durch die erste wird die Sünde, die uns von Himmel fernhält, weggenommen, während die andere den Sünder bzw. den reuigen Büßer durch die Exkommunikation oder Absolution von der Exkommunikation von der Kirche ausschließt bzw. mit ihr versöhnt[47]. Es ist klar, daß diese Jurisdiktion eine wahre, aktiv wirkende, kirchliche Vollmacht ist, aber es ist auch klar, daß eine solche Jurisdiktion mit unserer Frage nichts zu tun hat. Demnach sehen wir von dieser Art Jurisdiktion ab, um ausschließlich die *clavis ordinis* zu studieren.

Nach dem hl. Thomas fordert die Vergebung der Sünden im Bußsakrament, daß der Spender nicht nur die Weihegewalt, sondern auch die Jurisdiktion hat[48]. Diese Aussage so wie auch jene, daß die Jurisdiktion dem Priester nicht zusammen mit der Weihegewalt verliehen wird[49], ist allen katholischen Theologen gemeinsam. Welche sind aber die gegenseitigen Beziehungen zwischen Weihegewalt und Jurisdiktion nach der Lehre des Thomas von Aquin? Welcher Natur ist die Jurisdiktion bei Thomas? Dies sind die Fragen, die wir nun prüfen müssen.

Zuerst stellt Thomas fest, daß die Schlüssel der Kirche nur den Priestern übertragen worden sind[50]. Die Schlüssel der Kirche sind zwei: *scientia* und *potestas ligandi et solvendi*, die sich in Bezug auf das Wesen der Autorität nicht voneinander unterscheiden, sondern nur hinsichtlich ihrer Akte[51]. Die *scientia* ist Schlüssel, insofern sie den Priester zur autoritativen Ausübung seiner juristischen und moralischen Kenntnisse befähigt[52]. So kann der Priester als Richter die innere Verfassung des Sünders beurteilen und diesem Urteil gemäß ihn absolvieren oder binden durch die Ausübung der *clavis ligandi et solvendi*, die unmittelbar den Riegel der Sünde zurückschiebt[53].

Beide Schlüssel, die zusammen die *potestas clavium* bilden[54], werden dem Menschen in der Weihe[55] und nur in der Weihe[56]

[47] In 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3; Suppl. q. 19 a. 3.

[48] In 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4; Suppl. q. 8 a. 4; In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1.

[49] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2.

[50] In 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 1.

[51] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 3: *Hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio sibi competit, sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.*

[52] Ebd.: *auctoritas actum scientiae exercendi.*

[53] Ebd.

[54] In 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 spricht der hl. Thomas von einer *clavis iurisdictionis*. Es handelt sich da, wie wir schon gesehen haben, um eine echte, kirchliche, außersakramentale Vollmacht. Von dieser Stelle abgesehen, umfaßt der Name *potestas clavium* bei Thomas keine Jurisdiktion. Ferner wäre der In 4 d. 18

verliehen. Das ist nur eine selbstverständliche Schlußfolgerung aus der Identität der *potestas conficiendi* (das eucharistische Sakrament) und der *potestas clavium*[57]. Endlich behauptet der hl. Thomas, daß sich die *potestas clavium ex se* auf alle Sünder und Sünden ausdehnt[58] und nur von einer Bestimmung der Kirche durch die Jurisdiktion beschränkt wird[59].

Die Beschränkung der priesterlichen Vollmacht wird vom hl. Thomas auf folgende Weise erklärt. Der Gebrauch der Schlüssel fordert im Spender eine Vorrangsvollmacht, wodurch der Empfänger geeignete Materie wird. Dieses geeignete-Materie-Werden findet durch die Jurisdiktion statt[60], die gerade darin besteht, daß sie den Büßer dem Priester unterwirft[61]. Deshalb haben die suspendierten, exkommunizierten und degradierten Priester, so wie die Häretiker und Schismatiker, nicht mehr den Gebrauch ihrer Schlüsselgewalt: sie bewahren noch die *potestas clavium*, aber der Mangel an Materie verhindert ihren Gebrauch[62].

Bei so klaren Worten kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß Thomas überhaupt nicht an eine wahre Jurisdiktionsgewalt im Sinn der Sentenz der zwei Vollmachten denkt, sondern vielmehr an eine Zuweisung von Untergebenen. Ist diese nun ein ergänzender Bestandteil der Vergebungsgewalt oder nur eine Voraussetzung, damit die sakramentale Schlüsselgewalt in Wirksamkeit treten kann? Darauf gibt es keine klare Antwort. Doch finden wir Texte, die das Zweite andeuten. So schreibt Thomas:

---

q. 1 a. 1 qc. 3 angeführte Beweis für die Existenz zweier Schlüssel in der Kirche entkräftet, wenn die inner- oder außersakramentale Jurisdiktion eine *clavis* im engeren, echten Sinn des Wortes wäre.

[55] In 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3. [56] Ebd. a. 2 qc. 3.

[57] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2; Suppl. q. 17 a. 2 ad 1.

[58] In 4 d. 19 q. 1 a. 2.

[59] In 4 d. 20 a. 1 qc. 2; Suppl. q. 8 a. 6: *Quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet iurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet.*

[60] In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1; Suppl. q. 20 a. 1: *Quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in quemlibet. Illi autem qui sub eodem distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda ... ... etiam clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere nisi in materiam propriam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per iurisdictionem.*

[61] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2; Suppl. q. 17 a. 2 ad 2: *Executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subiecta per iurisdictionem.*

[62] In 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 3; Suppl. q. 19 a. 6: *In omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium praelationem in utente requirat respectu eius in quem utitur, ut supra dictum est* (d. 18); *propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem ecclesiae subditur unus alii, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subiectus. Unde cum Ecclesia haereticos et schismaticos et alios eiusmodi privet subtrahendo subditos vel simpliciter vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quo privati sunt, non possunt usum clavium habere.*

„Zur ersten (Schwierigkeit) ist zu sagen, daß zur Lossprechung von der Sünde eine zweifache Gewalt erforderlich ist, nämlich die Weihegewalt und die Jurisdiktionsgewalt. Die erste Gewalt nun ist in gleicher Weise in allen Priestern vorhanden, nicht jedoch die zweite. Und deshalb versteht man die Stelle (Jo 20), wo der Herr allen Aposteln zusammen die Gewalt, Sünden zu vergeben, gab, von der Gewalt, die aus der Weihe kommt; deshalb werden diese Worte auch zu den Priestern gesagt, wenn sie geweiht werden. Petrus jedoch gab er die Gewalt, Sünden zu vergeben, auf besondere Weise (Mt 16), damit man erkennen könne, daß er vor den andern die Jurisdiktionsgewalt besitze. Die Weihegewalt nun erstreckt sich von sich aus auf die Lossprechung von allen. Und deshalb sagt der Herr unbestimmt: ‚Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet ...', wobei er es jedoch so versteht, daß, unter Voraussetzung der an Petrus übertragenen Vollmacht, der Gebrauch jener Gewalt nach der Anweisung des Petrus erfolgen müsse"[63].

Denselben grundsätzlichen Gedanken finden wir bei der Lösung der Frage, wie ein Priester seinen Bischof absolvieren kann. Die Schlüsselgewalt erstreckt sich von sich aus auf alle Menschen und nur durch eine zusätzliche Bestimmung der Kirche wird ihr Gebrauch beschränkt. Es genügt also, daß der Bischof diese Beschränkung bei dem betreffenden Priester aufhebt, damit er von diesem losgesprochen werden kann, denn er ist so der Weihegewalt seines Priesters unterworfen[64].

Welchen Unterschied gibt es zwischen dem von Thomas an den zwei letzten Stellen Gesagten und unserer Sentenz? Im Grunde genommen, keinen. Beschränkung der Weihegewalt und Erlaubnis für ihre Ausübung sind zwei Namen ein und derselben Wirklichkeit. Von diesem Standpunkt aus könnten wir sagen, daß Thomas schon unsere Theorie verteidigt hat; wir wagen es aber weder dies zu bestätigen noch zu denken, weil die anderen Texte diese Beschränkung als eine Zuweisung von Untergebenen auffassen, und weil es zu jener Zeit an einer genaueren Kenntnis der Geschichte der Sakramente fehlte.

Aus allen angeführten Texten können wir in einer zusammenfassenden Weise die folgenden Punkte als Lehre des hl. Thomas in seinem Kommentar zu den Sentenzen feststellen: 1. Jurisdiktionsgewalt und Jurisdiktion sind für Thomas hinsichtlich des Buß-

---

[63] In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1; Suppl. q. 20 a. 1: *Ad primum ergo dicendum quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas: scilicet potestas ordinis et potestas iurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus, Joan. XX, 22, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem. Unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata, Mt. XVI, 19, ut intellegatur quod ipse prae aliis habet potestatem iurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dixit: Quorum remiseritis peccata, intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius ordinationem.*

[64] In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 3: *potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes ...; sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod eius potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit. Et propter hoc etiam potest sibi dare potestatem in seipsum, quamvis ipse in se ipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquod subiectum, et ita alium. Sibi ipsi enim aliquis subiectus esse non potest.*

sakramentes dieselbe Sache[65]; 2. Weihe- und Vergebungsgewalt sind identisch *in re* und nur *ratione* verschieden[66]; 3. die Jurisdiktion besteht darin, daß von dem kirchlichen Oberen dem Priester bestimmte Menschen als Untergebene zugeteilt werden[67]; 4. die Zuweisung von Untergebenen ist eine notwendige Bedingung für die kirchlich geregelte und nur dieser Regelung gemäß gültige Ausübung der Vergebungs- bzw. Weihegewalt[68].

Wie wir schon sagten, haben wir in den späteren Werken des hl. Thomas nur zwei Stellen gefunden, worin er von der Jurisdiktion spricht. Beide sind sehr kurz und bringen nichts Neues. In der Summa contra Gentes wiederholt Thomas, daß die *scientia discernendi* und die *potentia ligandi et solvendi* die zwei Schlüssel der Kirche sind und daß der Priester nur diejenigen von den Sünden lossprechen kann, über die er Gewalt hat; denn niemand kann über andere urteilen, die ihm nicht unterstellt sind[69].

Als sich der hl. Thomas fragte, ob die Schismatiker irgendeine Vollmacht hätten, antwortete er, daß die geistliche Vollmacht zweifach sei: es gebe eine sakramentale Gewalt und eine jurisdiktionelle Gewalt. Die Schismatiker bewahren freilich die erste, nicht aber die zweite, und infolgedessen können sie gültig Sakramente spenden, die keine Jurisdiktion verlangen, nicht aber jurisdiktionelle Akte ausüben, wie absolvieren oder exkommunizieren[70]. Aus einem so nebensächlichen und zufälligen Beispiel kann man aber keine Folgerung für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Weihegewalt und Jurisdiktion im Bußsakrament ziehen. Als Lehre des hl. Thomas muß man also jene festhalten, die sich in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus findet.

Vielleicht möchte der Leser nun wissen, auf welche Stellen Suarez seine Sentenz der zwei Vollmachten stützt. Mit dem schon von uns gezeigten Vorbehalt zitiert Suarez vier Stellen zugunsten seiner Sentenz[71]. In drei dieser Stellen spricht Thomas von einer *potestas iurisdictionis* als unterscheidbar von der *potestas clavium*. Der Ausdruck ,,Jurisdiktionsgewalt'' als der Schlüsselgewalt entgegengesetzt läßt uns an eine echte Vollmacht denken und somit ist es also möglich, darauf die Theorie der zwei Vollmachten zu stützen, obwohl der Sinn ein anderer ist, nämlich, daß zu der priesterlichen Gewalt die Jurisdiktion noch als nötige Voraussetzung hinzukommen muß, damit die Schlüsselgewalt in Wirksamkeit treten kann, wie wir schon aus allen Stellen des hl. Thomas festgestellt haben.

---

[65] In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 und d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2.
[66] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2.
[67] In 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 und d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1.
[68] In 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1.
[69] 4 CGent. 72.
[70] 2—2 q. 39 a. 3.
[71] In 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4; d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1; 4 CGent. 72; 2—2 q. 39 a. 3.

Der andere von Suarez angeführte Text[72] ist auf den ersten Blick tatsächlich günstig für die Sentenz der zwei Vollmachten. Für das Bußsakrament, schreibt Thomas, ist notwendig, daß der Beichtvater dem Büßer befehlen kann. „Und deshalb ist es für dieses Sakrament nicht nur nötig, daß der Spender die Weihe hat (wie in anderen Sakramenten) sondern daß er auch die Jurisdiktion hat. Und wie deshalb der, der nicht Priester ist, dieses Sakrament nicht spenden kann, so kann es auch jener nicht, der keine Jurisdiktion hat ..."[73]. — Der Text ist günstig für die Theorie der zwei Vollmachten, aber nicht eindeutig, denn der von Thomas angegebene Grund für die Notwendigkeit der Jurisdiktion ist nicht (wie bei Suarez) der richterliche Charakter der Sentenz, sondern nur der Gehorsam des Beichtkindes[74]. Für diesen Zweck genügt aber die Jurisdiktion als Zuweisung von Untergebenen.

Diese Texte können zwar im Sinn der zwei Vollmachten verstanden werden; aber keiner von ihnen ist doch entscheidend, weil eine andere Auslegung möglich ist und weil die Elemente einer Sentenz etwas anderes als die Sentenz selbst sind. Man kann freilich auf diesem Grund die Sentenz der zwei Vollmachten aufbauen, wie Suarez tut, aber man kann nicht behaupten, daß die so entwickelte Theorie den Gedanken von Thomas sicher widerspiegelt, besonders, da mehrere Texte desselben hl. Thomas in eine andere Richtung weisen, d. h. in die Richtung von Cajetan.

Nach unserer Meinung ist, wie wir schon gesagt haben, Cajetan Thomas am nächsten. Trotzdem kann niemand sagen, daß Thomas seine Sentenz über die Natur der Jurisdiktion im Bußsakrament vertritt, sondern nur das, daß Thomas, ohne sich das Problem ausdrücklich zu stellen, dieser Sentenz näher als jener zu sein scheint.

Es wäre zwar nützlich, ein ähnliches Studium über die Lehre von Bonaventura und der anderen alten Theologen anzustellen, aber es ist in unserer Frage unnötig, weil schon klargestellt wurde, daß unsere Sentenz zweifellos vertretbar ist und nicht weit von der des Thomas entfernt ist.

---

[72] In 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 4; Suppl. q. 8 a. 4.

[73] *In paenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt paenitentiae partes, quae sunt actus paenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab alio dispensari nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator huius sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum iurisdictionem. Et ideo de necessitate huius sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat iurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet iurisdictionem. Et propter hoc oportet sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvat nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.*

[74] Vgl. die vorige Anmerkung.

V.

DIE VOLLMACHT DER KIRCHE ÜBER DIE SAKRAMENTE

Wir kommen endlich zum wichtigsten und entscheidendsten Punkt der Diskussion: Kann die Kirche die Spendung eines Sakraments ungültig machen? Wie weit reicht die Vollmacht der Kirche über die Sakramente? Zur Beantwortung dieser Frage sei ein rein aposteriorischer Weg eingeschlagen. Wir vermeiden dadurch schwierige Grundprobleme der allgemeinen Sakramentenlehre über das Verhältnis von Kirche und Sakramente. Es wird daher einfach die Praxis der Kirche bei den einzelnen Sakramenten kurz daraufhin befragt, welche Gewalt sich die Kirche selbst hinsichtlich der einzelnen Sakramente zuerkennt. Auf diese Weise wird sich feststellen lassen, ob unser Begriff der kirchlichen Jurisdiktion im Bußsakrament als einer zur Gültigkeit des Aktes notwendigen Erlaubnis der Kirche für die Ausübung der Weihegewalt begründet ist.

Am 19. März 416 schrieb Innozenz I. dem Bischof Decentius, daß das Öl für die Krankensalbung von einem Bischof geweiht werden muß[1]. Dieselbe Bestimmung wird vom Konzil von Florenz[2], vom Konzil von Trient[3] und ebenfalls im Codex Iuris Canonici[4] wiederholt. Diese bischöfliche Weihe ist eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Materie[5]. Es erhebt sich nun die Frage: Wurde die Bedingung der bischöflichen Weihe zur Gültigkeit der Materie der Krankensalbung von Christus bzw. von den Aposteln gestellt? Würde man diese Frage bejahen, dann müßte man daraus folgern, daß die Kirche selbst eine für die hl. Ölung ungültige Materie gültig gemacht hat, denn ein von einem bloßen Priester geweihtes Öl, das nach can. 945 CIC bei entsprechender Erlaubnis des Apostolischen Stuhles zu einer solchen Weihe auch gültige Materie ist, wird nie, trotz aller päpstlichen Indulte, ein bischöflich geweihtes Öl. Wenn man aber lieber sagt, daß das Gültigkeitserfordernis der bischöflichen Weihe weder von Christus noch von den Aposteln unmittelbar herkommt (wofür doch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht), dann hat die Kirche selbst erst recht eine neue Gültigkeitsbedingung der Spendung der hl. Ölung aufgestellt. In beiden Fällen können und müssen wir schließen, daß die Kirche die Gewalt hat, eine gültig- bzw. ungültigmachende Bedingung in das Sakrament der hl. Ölung einzuführen.

Etwas ähnliches findet sich in der Spendung der Firmung. Ihr ordentlicher Spender ist der Bischof[6], jedoch kann ein Priester, der vom allgemeinen Recht oder durch ein Apostolisches Indult die Vollmacht zu firmen erhalten hat, außerordentlicher Spender

[1] D 99.
[2] D 700.
[3] D 908.
[4] can. 945.
[5] D 1628 f.
[6] D 98. 419. 450. 873. 2147 a; CIC can. 782 § 1.

sein[7]. Wiederum erhebt sich dieselbe Frage: erhält der Priester in der Priesterweihe die Vollmacht zu firmen oder nicht? Entscheidet man sich für den ersten Teil der Alternative, gibt man eine Vollmacht der Kirche über die priesterliche Gewalt in dem Sinne zu, daß die Gültigkeit der Spendung der Firmung beim einfachen Priester von der Erlaubnis der Kirche abhängt. Denn das kirchliche Indult ist unter dieser Voraussetzung nur eine Erlaubnis, damit die schon bei der Priesterweihe erhaltene Firmungsgewalt in Wirksamkeit treten kann[8].

Wenn der Priester aber eine solche Vollmacht durch seine Weihe nicht hat, sondern durch die päpstliche Erlaubnis erst erhält, geraten wir in unüberwindliche Schwierigkeiten und mehr als dunkle Erklärungen hinein: der Priester übte bei der Spendung der Firmung nur die Jurisdiktionsgewalt aus; der Priester empfinge in der Weihe nur eine *remota potestas confirmandi;* der Priester erhielte nach dem päpstlichen Auftrag zu firmen unmittelbar von Gott die entsprechende Vollmacht[9].

Die erste Lösung ist völlig unannehmbar: bei der Spendung der Firmung, die unmittelbar als direkt angezielten Effekt die heiligmachende Gnade verleiht, wird keine Jurisdiktionsgewalt betätigt, sondern eine *‚potestas' ordinis.* Denn wenn man diese nicht von ihrer Ursache her, sondern in ihrem Inhalt definieren will, kann man gar nicht anders sagen, als daß sie die Vollmacht ist, *ex opere operato* die heiligende Gnade Gottes zu vermitteln. Mit Recht schreibt daher F. Solá: *Haec sententia vix hodie sustinetur; nam non apparet cur tantum presbyter et non alius, v. gr., diaconus, possit esse minister extraordinarius confirmationis*[10].

So verständlich auch die dritte Lösung zu sein scheint, so ist sie doch im Grunde nur eine Anerkennung der Unlösbarkeit des Problems, und sie hat außerdem nicht die geringste positive Wahrscheinlichkeit. Wann und wo verleiht Gott unmittelbar den Menschen eine sakramentale Gewalt auf eine außersakramentale Weise? Nicht einmal dem Papst, der von anderen Menschen zum Priester oder Bischof geweiht werden muß, wenn er vor seiner Wahl noch nicht Priester bzw. Bischof war. Der Vergleich zwischen der sakramentalen Firmungsgewalt eines Priesters und der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt des Papstes ist also hinfällig.

Die zweite Lösung[11] ist nicht besser. Denn entweder versteht man die *potestas remota* dahin, daß die Firmungsgewalt zwar schon in der Weihe gegeben ist, aber (ohne päpstliche Erlaubnis) nicht gültig ausgeübt werden könne und ist dann bei der hier vor-

---

[7] D 697. 1458; CIC can. 782 § 2—4.

[8] E. F. Regatillo: Theologiae Moralis Summa III (Madrid 1954) n. 83; Genicot-Salsmans, Inst. Theol. Moral.[17], II, n. 79; M. Zalba, Theol. Mor. Sum. III (Madrid 1958) n. 216.

[9] Vgl. F. Solá: Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid 1956) 2, 144—148.

[10] Ebd., n. 145.

[11] Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici II (Mecheln 1925) n. 62; B. H. Merkelbach, Summa Theol. Moral. III (Paris 1933) n. 189; Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn 1953) S. 36f.

getragenen Theorie; oder (wenn man sie nicht annimmt) man postuliert eine „Gewalt" (die auch als *remota* eine solche sein muß), unter der man sich positiv gar nichts vorstellen kann, weil sie ausschließlich negativ definiert wird: eine „Gewalt", die für sich nicht zur Firmung hinreicht, ohne daß man erfährt, wozu sie eigentlich taugt.

Zwar verteidigt sogar ein Suarez die Lösung der *potestas remota* des Priesters hinsichtlich der Firmung. Er schreibt:

Recte intelligimus, potuisse Christum Dominum instituere, ut sacerdoti simplici ex vi suae ordinationis non daretur potestas proxime, et in actu primo (ut sic dicam) ad conferendum hoc sacramentum, sed haec daretur soli Episcopo per consecrationem eius, et nihilominus simul voluisse Christum, ut sacerdos ex vi suae ordinationis esset (ut sic dicam) in potentia remota, ut adiuncta commissione, seu delegatione Pontificis posset hoc sacramentum conferre[12].

Wenn man diesen Worten aber einen genauen und verständlichen Sinn geben will, dann ist eine *potestas remota*, zu der nur eine *adiuncta commissio* hinzukommen muß, damit sie (und doch offenbar nicht die *commissio* selbst) wirksam werden kann, offenbar genau das, was unsere Deutung vertritt: eine wirkliche Firmungsgewalt durch die Priesterweihe allein, die nur ohne diese *adiuncta commissio* ungültig ausgeübt würde. Wird diese *potestas remota* anders aufgefaßt, dann würde sie ein leeres Wort und es wäre nicht einzusehen, wie die neu durch die *commissio* hinzugefügte weitere Gewalt, die doch selbst eine *potestas ordinis* sein müßte, auf einem nichtsakramentalen Weg verliehen werden könnte. Daher erklären auch nicht wenige Theologen (wenn auch wahrscheinlich nicht so viele wie E. F. Regatillo[13] glaubt), es handle sich in dieser Frage um ein allgemeines, kirchliches Verbot, daß die priesterliche Gewalt zu firmen bindet. Das ist buchstäblich unsere Sentenz über die Rolle der Jurisdiktion im Bußsakrament.

Die Salbung ist heute ein wesentliches Element der Firmung, ehemals war es jedoch nicht so. In Apg 8, 15ff; 19, 6 und Hebr 6, 2 lesen wir nur, daß die Apostel die Hände auflegten und beteten, ohne daß eine Salbung auch nur im geringsten angedeutet wäre. Jede Salbung schließt freilich eine Handauflegung ein, aber nicht umgekehrt. Also scheint die Salbung eine von der Kirche hinzugefügte Bedingung für die Gültigkeit der Firmung zu sein[14].

Daß es bei der Ehe viele „Gültigkeitsbedingungen" gibt, die erst von der Kirche aufgestellt werden, ist bekannt. Man denke an die trennenden Ehehindernisse, an die Notwendigkeit für den Katholiken, seine Ehe vor dem eigenen Pfarrer oder dessen Delegierten zu schließen, an die Forderung eines bestimmten Alters der Heiratenden usw. Wenn auch diese Gültigkeitsbedingungen darum von der Kirche aufgestellt werden können, weil diese Mög-

[12] De Sacramentis d. 36 s. 2 n. 11.

[13] Inst. Iuris Canon.[5] 1, 380. Vgl. oben 399.

[14] So denken Billot, Tanquerey, Galtier, De Smet, Hugon, Merkelbach, Umberg, Zalba. Vgl. B. H. Merkelbach, Summa Theol. Mor. III, n. 179f; F. Solá, a. a. O. 122—131; M. Zalba, a. a. O., n. 197.

lichkeit in der besonderen Vertragsnatur der Ehe begründet ist[15], so ist damit dennoch mindestens bewiesen, daß die Natur eines Sakramentes mit solchen Gültigkeitsbedingungen nicht grundsätzlich und schlechthin unvereinbar sein kann. Denn sonst müßte dies auch beim Ehesakrament der Fall sein.

Seit einigen Jahren wird die Frage wieder eingehend erörtert, ob der einzige mögliche Spender des Weihesakramentes der Bischof ist. Der Zweifel oder die Frage ist sehr alt. Schon in der im Jahre 1487 herausgegebenen Summa Angelica von Angelus de Clavasio liest man: *Utrum papa possit dare licentiam non episcopo conferendi ordines sacros. R.: Inno. in. ca. quanto de consuetudine q. sic. Dummodo ille cui datur talis licentia habeat ipsos ordines: quos alteri vult dare. Alias non*[16].

Viele Theologen bestreiten zwar diese Theorie, besonders insofern sie sich auf das Priestertum bezieht[17]. Da aber einige Fälle in der Kirchengeschichte nicht undeutlich dafür sprechen, daß Päpste einfachen Priestern die Vollmacht der Spendung höherer Weihen erteilt haben[18], und da aus diesen (und anderen Gründen) doch nicht wenige Theologen eine Möglichkeit solcher Erlaubnis bejahen[19], kann von daher wenigstens gesagt werden, daß die Annahme, daß die Kirche eine ‚*potestas*' *ordinis* (in diesem Fall: die des Priesters zur Spendung höherer Weihen) so bindet, daß ihre Ausübung einen ungültigen Akt darstellt, nicht als unmöglich von vornherein abgelehnt werden kann. Denn es besteht ja kein Zweifel darüber, daß heute die Spendung einer höheren Weihe durch einen einfachen Priester schlechthin ungültig wäre.

Pius XII. erklärt in seiner Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" vom 30. November 1947: *Apostolica Nostra Auctoritate declaramus, et, si unquam aliter legitime dispositum*

---

[15] Vgl. unten 424.

[16] Ordo sec., fol. 255.

[17] *Respectu ad diaconatum; quamvis diximus sententiam vere probabilem esse hanc facultatem concedi non posse, attamen etiam probabile est contrarium; et quidem sunt rationes quibus sustineri posset sententia adversariorum;* F. Solá, a. a. O. IV, 5, 114.

[18] Die gewöhnlich angeführten und gewiß bestrittenen Fälle entstehen anläßlich von drei Bullen: „Sacrae Religionis" von Bonifaz IX. (1400), „Gerentes vos" von Martin V. (1427) und „Exposcit tuae devotionis" von Innozenz VIII. (1489). Man kann deren wichtigsten Abschnitte bei J. Beyer, Nature et Position du Sacerdoce: NouvRevTheol 76 (1954) 356—373 nachlesen. Die Bulle „Exposcit tuae devotionis" verlieh den Äbten von Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond das Privileg, ihren Mönchen sogar die Subdiakonats- und Diakonatsweihe zu verleihen. Die Bulle war an den Abt von Cîteaux und Generalabt der Zisterzienser, Jean de Cirey, adressiert. Ihre Authentizität wurde von mehreren Autoren bezweifelt, jedoch nie von Zisterziensern. Von da an gebrauchten diese Äbte dieses Privileg und weihten sowohl vor wie nach dem Konzil von Trient ihre Mönche zu Subdiakonen und Diakonen. Durch die Französische Revolution, d. h. durch die Aufhebung der fünf Abteien kam das alte Privileg außer Gebrauch. Es wurde erst im Jahre 1902 durch die Apostolische Konstitution „Non mediocri" endgültig aufgehoben. P. Vermeer, S.O.Cist., Is het privilege der Cistercienserabten om subdiakens en diakens te wijden herroepen?: Bijdragen 16 (1955) 271—278, insbesondere S. 272f; J. Beyer, a. a. O., S. 367.

fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinum validitatem[20]. Der Papst läßt also die Frage offen, ob die Übergabe von Patene und Kelch einmal (vom Mittelalter an) für die Gültigkeit der Priesterweihe notwendig war. Da diese Übergabe nach seiner Erklärung dafür wenigstens heute nicht mehr nötig ist, so rechnet der Papst folglich mit der Möglichkeit, daß durch eine bestimmte Zeit hindurch ein Ritus der Weihe zur Gültigkeit notwendige Materie war, den erst die Kirche zu einer solchen Materie gemacht hat.

Kirchliche Bestimmungen von analoger Bedeutung kommen im Bußsakrament vor, auch wenn wir absehen von der Natur der Jurisdiktion. Drei solcher Fälle lassen sich hier nennen, die die Möglichkeit einer Beschränkung der gültigen Spendung durch die Kirche eindeutig voraussetzen. So erklären die Theologen (oder setzen voraus), daß die Kirche aus mehreren an sich möglichen Formeln für die Absolution eine bestimmte auswählen und die anderen als ungültig erklären kann[21]. Den zweiten Fall bietet der Kanon 873 § 3. Diesem Kanon gemäß hört die ordentliche Beichtjurisdiktion durch Exkommunikation, Interdikt, Suspension vom Amte *post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam* auf *(cessat)*. In solchen Fällen ist die Lossprechung ungültig und trotzdem ist der betreffende Bischof oder Pfarrer noch Amtsträger, wodurch er eigentlich noch kirchliche Jurisdiktion über seine Untergebenen hat. Wie ist also die Ungültigkeit seiner Absolution zu erklären? Nach E. F. Regatillo[22] hört eine solche Beichtjurisdiktion im eigentlichen Sinn nicht auf, sondern wird nur suspendiert *(proprie non cessat, sed suspenditur)* und kehrt nach Aufhebung dieser Strafen wieder zurück. Wir haben also den Fall (mindestens in dieser Erklärung Regatillos mit Berufung auf

---

[19] C. Baisi, Il ministro straordinario degli Ordini Sacramentali (Rom 1935); M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1 (München 1952) S. 591; P. Vermeer, Is de priester buitengewoon bedienaar der H. Wijdingen?: Bijdragen 13 (1952) 265—275; Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn 1953) S. 99; J. Beyer, a. a. O. (Anm. 18); P. Vermeer, a. a. O. (Anm. 18); F. Solá, a. a. O. (oben Anm. 9) 5, 114c und 115, dif. 4; M. Zalba, a. a. O. (oben Anm. 8) n. 984. 986.

[20] AAS 40 (1948) 6.

[21] Lercher-Lakner, Inst. Theol. Dogm. IV/2 (Innsbruck 1950) 601; Arregui-Zalba, Compendio de Teol. Mor. (Bilbao 1954) 577, I, C. Die Frage bezieht sich auf die Tatsache, daß bis ins 13. Jahrhundert die deprekative oder optativische Absolutionsformel die einzig bestehende und somit auch die gültige war, von dieser Zeit an aber die indikativische Absolutionsformel hinzukam, als pflichtmäßige und auch nach vielen Theologen heute allein gültige. Aber auch die Theologen, die auch in der lateinischen Kirche eine deprekative Absolution, wenn auch als unerlaubt, so doch als noch gültig betrachten, zweifeln nicht daran, daß die Kirche eine bloß deprekative mindestens als ungültig erklären kann. Es ist aber wohl wenig sinnvoll, diese allgemein zugestandene Möglichkeit damit zu erklären, daß die Kirche in dem Fall des Gebrauchs einer bloß deprekativen Formel dem Priester die Jurisdiktion entziehen würde und dadurch seine Absolution ungültig machen würde. Denn von einem solchen Entzug der Jurisdiktion ist in den kirchlichen Erklärungen nirgends die Rede.

[22] Theol. Mor. Summa III (Madrid 1954) 385.

CIC can. 2264 und 2284), daß ein Oberer eine ordentliche Beichtjurisdiktion (und natürlich die Weihegewalt) über seine Untergebenen hat und sie dennoch, durch die Kirchenstrafe gehindert, nicht ausüben kann, so daß seine Absolution ungültig wäre. Der dritte Fall: Die *approbatio*, die von dem Konzil von Trient an bis zu der Promulgation des Codex Iuris Canonici für die gültige Absolution[23] nötig war, ist der letzte und wahrscheinlich eindeutigste Fall einer kirchlichen Bestimmung als vorausgesetzter Bedingung für die Gültigkeit des Bußsakraments[24]. Der Text des Trienter Dekrets lautet: *Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant, decernit tamen sancta Synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur et approbationem, quae gratis detur, obtineat*[25]. Diese „Approbation", die als Voraussetzung der Gültigkeit der Absolution aufgestellt wird, kann nicht einfach als ein anderes Wort für das betrachtet werden, was wir heute „Jurisdiktion" nennen. Denn sie ist nach dem Text des Dekrets die kirchenamtliche Feststellung der Tauglichkeit des betreffenden Priesters zum Beichthören, nicht aber die Übertragung einer „Vollmacht" oder die Zuweisung von „Untergebenen" (wie man die Jurisdiktion auffassen müßte, wenn man leugnen wollte, daß die Kirche die Gültigkeit einer Sakramentenspendung an von ihr selbst aufgestellte Gültigkeitsbedingungen binden kann). In der „Approbation", die das Konzil verlangt, hat sie also eine solche Gültigkeitsbedingung aufgestellt.

Aus all diesen Fällen können wir also schließen, daß die Kirche (zum mindesten in bestimmten Fällen) die Vollmacht hat, Bedingungen für die gültige Spendung der Sakramente aufzustellen. Dementsprechend kann auch die Jurisdiktion im Bußsakrament als eine solche Bedingung aufgefaßt werden. Diese Theorie beinhaltet keine Voraussetzung, die abgesehen von der Beichtjurisdiktion nicht verifiziert werden könnte.

Gegen die Theorie der *conditiones valoris* werden zwei Überlegungen geltend gemacht: die eine beruft sich auf die Lehre der Kirche von der substantiellen Unveränderlichkeit der Sakramente, die andere wird der Geschichte entnommen. Das kirchliche Lehramt hat wiederholt erklärt[26], daß die Kirche die Spendung der Sakramente regeln kann, aber *salva illorum substantia*. Dementsprechend betonte Pius X., die Kirche könne die Gültigkeit der Wandlungsworte in der Messe nicht von der sogenannten Epiklese abhängen lassen, da die Kirche keine Vollmacht über die Substanz der Sakramente habe[27]. Dieser Text scheint also eine Gültigkeits-

[23] D 1113. 1116; B. Ojetti, Synopsis Rerum Moralium et Iuris Pontificii I (Prato 1904) 423.
[24] Lercher-Lakner, Inst. Theol. Dogm. IV/2 (Innsbruck 1950) 608.
[25] Sessio 23 can. 15 de reformat.
[26] D 570m. 931.
[27] D 2147a.

bedingung (die Epiklese) als mit der Substanz des Sakramentes unvereinbar zu betrachten. Infolgedessen erklärt J. A. de Aldama[28], daß die Theorie der Gültigkeitsbedingungen mit diesem Text nicht in Übereinstimmung zu bringen sei.

Die aus der Geschichte genommene Schwierigkeit ließe sich kurz so zusammenfassen: Wie ist es möglich, daß die Kirche eine solche Gewalt über die Gültigkeit der Spendung der Sakramente hat, wenn sie sie weder im Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts noch in der Frage der anglikanischen Weihen zur Zeit Leos XIII. noch überhaupt jemals in ihrer ganzen Geschichte beansprucht hat? Zu diesen Bedenken ist folgendes zu sagen:

Die Kirche hat zwar erklärt, daß sie keinerlei Vollmacht hat, die Substanz der Sakramente zu verändern. Es ist aber eine ganz andere Frage, was die Substanz der Sakramente konstituiert. Im großen und ganzen läßt sich natürlich leicht sagen, was mindestens zur Substanz der einzelnen Sakramente gehört: ihre Existenz, ihre spezifische Sakramentsgnade, die Tatsache, daß diese unter einem sakramentalen Ritus *ex opere operato* gespendet wird und ähnliches. Aber damit ist noch keine genaue Grenzziehung zwischen der „Substanz" eines Sakramentes einerseits und andern Merkmalen (vor allem am Ritus) anderseits gezogen, die in der konkreten Wirklichkeit der Sakramente gegeben sind, von denen die Kirche erklärt, daß sie nicht zur Substanz gehören und darum auch ihrer Vollmacht, sie genauer zu bestimmen, sie abzuändern usw., unterstellt sind. Das Lehramt der Kirche hat eine solche genauere Grenzziehung zwischen Substanz und Nichtwesentlichem bei den Sakramenten hinsichtlich der einzelnen Sakramente und aller ihrer faktischen Merkmale nicht vorgenommen. Das ist nicht verwunderlich: eine konkrete Wirklichkeit, die sich in dieser konkreten Fülle ihrer Merkmale darbietet und vollzogen wird, wird erst nachträglich und langsam Gegenstand einer eingehenden Reflexion. So konnte z. B. Christus eben die Eucharistie mit Weizenbrot feiern, weil dieses Brot das Brot der damaligen Zeit und Kultur war. Und erst langsam und spät wird man sich die Frage stellen: ist gerade dieses Brot das einzige (im Unterschied zu Gerstenbrot usw.), unter dem die Eucharistie gefeiert werden darf? Eine solche Reflexion braucht hinsichtlich aller Sakramente auch heute noch nicht abgeschlossen zu sein. Wenn die Theologen als einzelne sich die Frage nach einer solchen genaueren Abgrenzung zwischen Substanz und Akzidentellem in den einzelnen Sakramenten stellen, müssen sie unvermeidlich von allgemeinen Erwägungen ausgehen. Diese aber sind selbst wieder zum Teil kontrovers. Sie hängen z. B. von der umstrittenen Frage ab, ob Christus die Sakramente *in genere* oder *in specie* eingesetzt habe, d. h. ob durch ihn nur die spezifische Sakramentsgnade bestimmt und der Kirche anheimgegeben wurde, diese unter einem dafür geeigneten Ritus zu vermitteln, oder ob Christus auch den

[28] Sacrae Theologiae Summa IV, 1, 152.

Ritus selbst genauer bestimmt habe. Dabei ist natürlich nochmals auch die Frage, ob diese Verhältnisse überhaupt bei allen Sakramenten die gleichen sein müssen, und bei einer genaueren Bestimmung auch des Ritus als solchen selbst, wie weit die eindeutige Festlegung des Ritus gehe, da dieser aus der Natur der Sache heraus in den verschiedensten Graden an sich festgelegt werden kann.

Man kann daher aus den Worten Pius X.[29] über die Epiklese keine allgemeine Antwort auf die Frage nach der Substanz der Sakramente entnehmen, denn abgesehen davon, daß sie nur eine Nebenbemerkung sind, kann man daraus nur erkennen, daß in diesem Fall diese bestimmte Bedingung gegen die Substanz der Eucharistie wäre, aber nichts mehr. Denn Pius XII.[30] läßt durchaus als möglich offen, daß die Kirche einst als neue Gültigkeitsbedingung des Weihesakramentes die *traditio instrumentorum* verlangen kann, wenn sie will. Auch wir können die Reichweite der Worte Pius XII. nicht ohne weiteres auf andere Sakramente ausdehnen. Deshalb haben wir vorher als Schlußfolgerung aus den angeführten Beispielen nur behauptet, daß die Kirche die Vollmacht habe, Bedingungen für die gültige Spendung gewisser Sakramente in gewissen Fällen aufzustellen. Damit ist keineswegs gesagt, daß es überhaupt keine zusätzlichen Bedingungen geben könne, die gegen die Substanz eines Sakramentes sind. Dasselbe gilt aber auch umgekehrt: Man kann nicht sagen, daß jede neue Gültigkeitsbedingung in jedem Fall gegen die Substanz eines jeden Sakramentes sei.

Als allgemeines und in jedem Fall gültiges Prinzip wird man daher in dieser Frage nur sagen können, was schon das Konzil von Trient gesagt hat: *Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret ... Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem ...*[31].

Die zweite Schwierigkeit gegen den Satz von möglichen kirchlichen Gültigkeitsbedingungen für die Sakramentenspendung war diese: Der Ketzertaufstreit und die Frage über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen beweisen, daß die Kirche die Spendung eines Sakraments überhaupt nicht ungültig machen kann. Dazu ist zunächst einmal zu sagen: es ist sehr schwierig, aus rein negativen Indizien (Schweigen, Nicht-Gebrauch) einen richtigen Beweis für die Nichtexistenz einer Sache zu führen. Es wäre nämlich in unserer Frage zuerst zu beweisen, daß die Kirche immer und zu jeder Zeit ausdrücklich eine solche Vollmacht für sich in Anspruch nehmen müsse, wenn sie existiert. Das ist aber durchaus nicht

[29] D 2147 a.
[30] AAS 40 (1948) 6.

der Fall. Die Kirche hat z. B. zweifellos durch viele Jahrhunderte hindurch jene Vollmacht der Scheidung eines *matrimonium consummatum et ratum* nicht ausdrücklich und unmittelbar sich zugeschrieben und für sich beansprucht, die sie dennoch hat (und natürlich dann auch immer hatte), wie sich aus der Konstitution Gregors XIII. „Populis" vom Jahre 1585 ergibt, nach der eine im Heidentum gültig abgeschlossene und vollzogene Ehe zweier Menschen auch dann getrennt werden kann, wenn beide Christen werden, vorausgesetzt, daß die Ehe von ihnen als Christen noch nicht vollzogen wurde[32].

Noch viel schwächer erscheint das *argumentum e silentio*, wenn man erwägt, daß wir ja der Kirche keine unbeschränkte Vollmacht über die gültige Spendung der Sakramente zuschreiben, sondern nur in bestimmten Fällen bestimmter Sakramente. Dieser Vorbehalt ist keine „Rückversicherung" gegen gefährliche Folgerungen aus dieser Theorie, sondern ergibt sich von selbst aus der Natur der Sache, der Kirche und der Theologie (d. h. den Prinzipien der theologischen Erkenntnislehre).

Die „Substanz" eines Sakramentes und zumal eines sakramentalen Ritus (beides ist nicht ohne weiteres dasselbe) ist, da es sich nicht um die Substanz eines physischen Dinges handelt, von sich selbst her nicht leicht abgrenzbar von seinen „Akzidentien" und braucht gar nicht bei allen Sakramenten ganz gleich zu sein: die „Substanzen" eines Vertrags (Ehesakrament), einer Amtsübertragung (Ordo), eines Initiationsritus (Taufe), eines heiligen Mahles sind untereinander nochmals verschieden, verschieden in ihrem Verhältnis zur Kirche (das auch zur „Substanz" eines solchen Aktes der Kirche gehört). Diese „Ungleichheit" der Sakramente ist ja sogar definiert[33], wenigstens hinsichtlich ihrer verschiedenen Würde, was ja auch nicht möglich wäre, wenn sie in ihrer „Substanz" univok gleich wären. Wir haben also von da aus schon positiv und unbefangen zu erwarten, daß die Kirche bei den einzelnen Sakramenten, die sie in ihrer Konkretheit verwaltet, nicht jedesmal gleich rasch und in gleicher Weise auf ihre unveränderliche, der Kirche entzogene Substanz stößt.

Außerdem ist folgendes zu bedenken: Die Kirche kann von einer ihr zukommenden Vollmacht erst Gebrauch machen, wenn sie diese als ihr zukommend reflex und mit Sicherheit erkannt hat[34]. Wie aber die Dogmengeschichte im allgemeinen und die Entwicklung in der reflexen Erfassung von solchen Dogmen, die eine unmittelbare praktische Auswirkung haben, im besonderen zeigt, kann man nicht unterstellen, daß diese reflexe und sichere Erkenntnis einer solchen Vollmacht von Anfang an dagewesen sein müßte. Wenn also von einer solchen Vollmacht kein Gebrauch

[31] D 931.
[32] CIC Docum. VI (VIII); AAS 9 (1917) 510.
[33] D 846.
[34] Vgl. E. López-Dóriga, San Pedro y el Romano Pontífice (Cadiz 1957) S. 142f.

gemacht wird, ist dies kein Beweis dafür, daß sie nicht existiert. Dieselbe Entwicklung sehen wir ja (um wenigstens ein einziges Beispiel zu nennen) in der reflexen Erkenntnis der göttlichen Verpflichtung zum Beichtgeheimnis. Diese Erkenntnis hatte ihre merkliche Entwicklung; kein Wunder also, daß sich diese auch in der Praxis widerspiegelt. Dasselbe ließe sich an anderen Beispielen nachweisen: an der Erkenntnis des Umfangs der im Sakrament zu bekennenden Sünden; der Voraussetzungen für den häufigen Kommunionempfang; der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, daß Eltern ihr Kind einem Kloster weihen mit der festen Verpflichtung des Kindes im voraus zu seinem eigenen freiwilligen Entschluß usw. Alle solche Beispiele zeigen, daß es einen Erkenntnisfortschritt in der Kirche gibt auch in Fällen, die praktische Konsequenzen für das Leben nach sich ziehen. Wenn also die Kirche hichsichtlich dieses oder jenes Sakramentes von ihren Möglichkeiten durch lange Zeit hindurch keinen Gebrauch gemacht hat oder auch jetzt noch nicht macht, so ist das kein Beweis dafür, daß eine solche Möglichkeit und Vollmacht nicht existiert.

Die Theologen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts kannten selbstverständlich die oben zitierten Worte des Konzils von Trient über die Kirche als Verwalterin der Sakramente; bis ins 19. Jahrhundert aber war die wirkliche Geschichte der Sakramente größtenteils unbekannt oder wenigstens nicht mit genügender Reflexion beachtet. So ist es leicht zu verstehen, daß die großen Theologen der Scholastik die Lösung unserer Frage nur selten in der hier eingeschlagenen Richtung gesucht haben.

Die Worte des Konzils von Trient heben zwei wichtige Grundsätze hervor. Die Kirche hat eine Vollmacht über die Sakramente, und diese Vollmacht hat feste, von Christus gesetzte Grenzen[35]. Das erste Prinzip berechtigt uns, die Theorie der Gültigkeitsbedingungen im allgemeinen aufzustellen. Die Geschichte der Theorie und Praxis der Sakramente zeigt die Grenzen der kirchlichen Vollmacht über die Spendung der Sakramente. Wir können mit Recht als solche Gültigkeitsbedingungen die Jurisdiktion im Bußsakrament, die Anwesenheit des Pfarrers im Ehesakrament, das päpstliche Indult zugunsten eines einfachen Priesters hinsichtlich der Firmung auffassen, weil die Geschichte lehrt, daß alle diese Tatsachen in der einen oder anderen Weise unter die Vollmacht der Kirche fallen. In solchen Fällen aber, wo uns weder die Lehre noch die Praxis der Kirche etwas über den genaueren Umfang der kirchlichen Vollmachten gegenüber dem betreffenden Sakrament sagt, können wir nur negativ behaupten, daß das Schweigen kein entscheidendes Argument gegen die betreffende kirchliche Vollmacht in den gewöhnlichen Umständen ist, und müßten infolgedessen andere Indizien in Betracht ziehen, wenn wir dennoch entweder etwas für oder gegen eine solche Möglichkeit einer Gültigkeitsbedingung folgerecht vermuten wollten. Die Kirche hat z. B. nie die entscheidenden Wandlungsworte geändert:

[35] D 931.

„Das ist mein Leib", „Das ist mein Blut". Außerdem wurden diese Worte ausdrücklich von Christus selbst als Wandlungsworte gesagt. Die ursprüngliche Epiklese hatte einen anderen Sinn als den einer Wandlung. Man konnte also daher auch vor Pius X. mit gewissem Recht und Sicherheit schließen, daß die Kirche keine Vollmacht hat, die Gültigkeit der Wandlung von der Epiklese abhängen zu lassen[36]. Umgekehrt aber: Die Materie der Firmung ist das aus Olivenöl und Balsam hergestellte und vom Bischof eigens geweihte Chrisma[37]. Nie hat die Kirche gesagt, ob die Weihe durch den Bischof für die Gültigkeit notwendig ist; aber der Fall ist ganz ähnlich dem der Materie der Krankensalbung. Deswegen schließen die Autoren[38], daß die bischöfliche Weihe vermutlich auch in der Firmung eine notwendige Voraussetzung für die Gültigkeit der Materie ist. Da man aber für diese bischöfliche Weihe des Chrismas schwerlich eine unmittelbare und immer verpflichtende Anordnung von Seiten Christi wird annehmen wollen, läßt sich weiter schließen, daß es sich hier um eine durch die Kirche gesetzte Gültigkeitsbedingung handelt.

Wenn man schließlich einwendete, der ganze Ketzertaufstreit werde doch zu einem Streit um nichts, wenn die Kirche z. B. wenigstens, wenn sie wollte, durch eine solche Gültigkeitsbedingung die Taufe der Ketzer ungültig machen könnte, dann ist darauf zu antworten, daß die hier vorgetragene Theorie weder behauptet, daß die Kirche eine solche Gültigkeitsbedingung (nämlich die Zugehörigkeit des Taufenden zur katholischen Kirche) aufstellen könne, noch daß dies sehr wahrscheinlich ist. Denn es liegen eben bei diesem Sakrament als dem grundlegenden Initiationssakrament und bei der dringendsten Heilsnotwendigkeit ganz besondere Verhältnisse vor, die bei anderen Sakramenten unter dieser Rücksicht nicht im gleichen Maße gegeben sind. Man kann somit auch nicht sagen, daß unsere Theorie konsequent eine solche Möglichkeit für die Kirche behaupten müsse oder sich selbst nicht treu bleibe.

Was aber das Bußsakrament betrifft, so haben wir schon die positiven historischen Gründe gesehen, woraus wir schlossen, daß die Jurisdiktion eine Gültigkeitsbedingung, nämlich eine kirchliche Erlaubnis ist. Diese Bedingung ist außerdem von der Natur des Bußsakraments selbst erfordert: Die Ehe fällt unter die Gewalt der Kirche, denn sie ist ein Vertrag, und ähnlicherweise hat die Kirche eine Vollmacht über die Spendung des Bußsakraments, da es ein Gericht ist. In allen Gesellschaften sind Verträge und Gerichte in unmittelbarer, dringlicherer Weise der obersten Leitung der Gemeinschaft unterworfen als andere Vorkommnisse. Das gilt

---

[36] Die ursprüngliche Epiklese hatte einen anderen Sinn als den einer Wandlung, wie es die getrennten orientalischen Theologen von 14. Jahrhundert an verteidigen. Vgl. J. A. Aldama: Sacrae Theologiae Summa IV, 3, 245 (mit weiterer Literatur).

[37] D 98. 571. 697. 1086; CIC cn. 781.

[38] Lercher-Umberg, Inst. Theol. Dogm. IV/2 (Innsbruck 1948) n. 206. 218; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1 (München 1952) S. 174; F. Solá: Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid 1956) 2, 123.

zumal für das Bußgericht. Denn die Sündigkeit eines Gliedes der Kirche, die ja meist doch nicht ganz der Öffentlichkeit der Kirche verborgen bleibt, berührt sehr unmittelbar das Leben der Kirche in sich selbst und in ihrer Öffentlichkeit, die für den Sieg der Gnade Gottes als heilige zeugen soll, so daß es durchaus nahe liegt, daß die Kirche das Recht haben muß, in sehr konkreter Weise darüber zu wachen, daß die Ausübung der Sündenvergebungsgewalt nicht so geschieht, daß die Funktion der heiligen Kirche als Zeugnis für die Gnade Gottes Schaden leide. Die Geschichte der Erkenntnis der Notwendigkeit einer „Jurisdiktion" bei der Verwaltung des Bußsakramentes ist darum ja auch faktisch eine Geschichte gewesen, deren treibende Kraft in der Notwendigkeit lag, gewisse Fälle einer höheren kirchlichen Instanz vorzubehalten, damit die Kirchenzucht nicht zum Schaden der ganzen Kirche gelockert werde. Denn man schloß ja nicht aus der Erkenntnis der notwendigen Jurisdiktion (als theoretische aus allgemeinen Überlegungen abgeleitete Theorie) auf die Möglichkeit der Reservation bestimmter Sünden, sondern aus der Notwendigkeit und immer schon durchgeführten Praxis der Reservation von Sünden auf das Bestehen der Notwendigkeit einer „jurisdiktionellen Vollmacht" für den absolvierenden Priester.

VI.

SCHLUSS

Zum Abschluß der Untersuchung soll noch ein kurzer zusammenfassender Blick auf unsere Theorie getan werden, damit ihre Vorteile nochmals deutlich werden und ihr theologischer Sicherheitsgrad (die *qualificatio theologica*) erfaßt werden könne.

Ihre wichtigsten Vorteile sind drei: die Theorie ist einfach, harmonisch und allgemein.

Die Sentenz ist einfach. Wir haben schon gesehen, wie viele dunkle und verwickelte Erklärungen die übrigen Sentenzen brauchen, um allen Fällen einigermaßen gerecht zu werden und eine aktive Wirkkraft der Weihegewalt bei der Lossprechung zu retten. Wenn die Jurisdiktion aber in einer kirchlichen Erlaubnis besteht, dann sind alle möglichen Fälle verschiedener Absolutionen leicht zu erklären, die gewöhnlichen und lang diskutierten Schwierigkeiten lösen sich, indem die Weihegewalt in ihrer Kraft unbestritten und ungeteilt hervortritt und der Unterschied zwischen Vollmachten sakramentaler und nichtsakramentaler Wirkungen klar bleibt.

Zweitens fügt sich die Sentenz harmonisch in den Rahmen der ganzen Theologie ein. Sie stimmt gut mit anderen theologischen Aussagen überein: die Kirche als Verwalterin der Sakramente; die Weihegewalt als wirkende Ursache (nicht bloß Voraussetzung) bei der Spendung der Sakramente, wodurch ihre Notwendigkeit bei allen Sakramenten (außer Taufe und Ehe) zugleich erklärt wird; die Vergebung der Sünden und die Eingießung der Gnade

als in der jetzigen übernatürlichen Heilsordnung identisch; die Gültigkeit des Bußsakramentes bei den nichtkatholischen Christen gleichwie die der anderen Sakramente.

Der dritte Vorteil ist die Analogie mit den anderen Sakramenten. Aus der Geschichte und aus dem Konzil von Trient haben wir gelernt, daß die Kirche eine große, wenn auch begrenzte Vollmacht über die Spendung der Sakramente hat. Nach unserer Theorie gibt es eine einzige, allgemeine Erklärung aller kirchlichen Bestimmungen im sakramentalen Bereich, die entweder heute von der Kirche erlassen werden oder ehemals gegeben wurden. Sonst muß man für die einzelnen Fälle so viele spezifisch verschiedene Erklärungen suchen, wie es Fälle gibt.

Was die Zensur unserer Sentenz betrifft, so denken wir: Sie ist vertretbar und ‚*tuta*' gegenüber den anderen Theorien, denn die anderen Theologen verteidigen entweder oder geben doch wenigstens zu, daß die der unsrigen im Grunde gleiche Theorie bei Cajetan *tuta* und *probabilis* ist.

Die Lehre der Kirche ist weder für noch gegen uns. Die Kirche hat oft betont, daß der Priester Jurisdiktion braucht[1], nie aber gesagt, welcher Natur die Jurisdiktion ist. Der Text des Trienter Konzils: *Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur*[2], ist selbstverständlich keine Definition des Wesens der Jurisdiktion, nicht einmal eine eigentliche und eindeutige Erklärung von deren Natur. Wirklich gesagt ist nur, daß die Jurisdiktion im richterlichen Charakter des Bußsakraments begründet ist. Und dies bleibt auch in unserer Theorie richtig, da die Möglichkeit und Angemessenheit gerade derjenigen Gültigkeitsbedingung, die in unserer Theorie gegeben ist, in dem eigentlichen Wesen des Bußsakramentes begründet ist. Außerdem können wir die Worte des Trienter Konzils ebenso gut wie die Theorie der zwei Vollmachten und nur wenig mittelbarer als die der Zuweisung von Untergebenen erklären[3]. Denn es ist klar, daß ein Mensch praktisch erst dann schlechthin Untergebener eines anderen genannt werden kann, wenn der Zweite dem Ersten tatsächlich etwas befehlen kann. Wenn es einem Richter verboten ist, sein Amt auszuüben, kann man in einem wahren Sinn sagen, daß er vorläufig keine Untergebenen hat, obwohl es in einem anderen weiteren Sinn zugleich wahr bleibt, daß er noch Richter ist und infolgedessen ihm die Leute seines Bezirks unterstehen. Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Absetzung und Verbot, zwischen „ein Amt erlangen" und „dasselbe Amt ausüben

[1] D 437. 574a. 699. 1537.

[2] D 903.

[3] Dabei ist zu beachten, daß, wenn man aus den Worten des Konzils eine bestimmte Theorie herauslesen wollte und mußte und dabei nicht leugnen wollte, daß die Weihegewalt in der Absolution aktiv ausgeübt wird (was das Konzil doch auch sagt), eigentlich nur mehr die Theorie der Zuweisung von Untergebenen in Frage käme. Daß dies aber durch die Worte des Konzils wirklich eindeutig gesagt sei, wird doch von keinem Theologen behauptet.

können". Außerdem zeigen andere schon zitierte Worte des Konzils[4], daß es nicht die Absicht hatte, die Natur der Jurisdiktion festzustellen.

Weil es also keine Übereinstimmung der Theologen über die behandelte Frage gibt und weil die Kirche selbst die Frage offen läßt, berechtigen die in diesem Abschnitt kurz zusammengefaßten Vorteile, die Jurisdiktion als eine kirchliche Erlaubnis, die eine Gültigkeitsbedingung darstellt, aufzufassen. Weil diese Theorie vorläufig noch selten vertreten ist, wird man sie vorläufig und trotz aller ihrer Vorteile nur als *probabilis* qualifizieren können.

[4] Vgl. oben 397 und 419. Vgl. auch D 921: *S. q. d., ... casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos ... vere absolvat: A. S.*

FRÜHCHRISTLICHE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Von Paul Henry S. J., Paris

Die früheste Reflexion des jungen Christentums beschränkt sich zunächst auf die theologische Durchdringung der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit. Erst im zweiten Jahrhundert beginnt die eigentliche Auseinandersetzung mit der heidnischen Philosophie, deren Einfluß auf das theologische Denken und Formulieren bis ins vierte Jahrhundert nachwirkt. Der Sammelname „Hellenismus", mit dem man diese philosophischen Strömungen zu bezeichnen pflegt, bedarf allerdings einer Erläuterung: Dieser Hellenismus ist nicht einer philosophischen Schule im Reinzustand (Platon, Aristoteles, alte Stoa) gleichzusetzen, sondern besteht aus synkretistischen Gebilden (Neupythagoräismus, mittlerer oder Neuplatonismus), in denen der Platonismus dominiert, aber fast immer versetzt mit aristotelischen und stoischen Elementen[1]. Die Beinamen täuschen: Poseidonios der Stoiker ist ganz Platoniker, Numenios der Pythagoräer teilweise, umgekehrt ist Albinos der Platoniker ganz Stoiker usw. Mit auffallender Einmütigkeit betont die lange Kette der Apologeten die wie selbstverständliche Konvergenz von Christentum und Platonismus. Justinos spricht von der Verwandtschaft des Moses mit (seinem Plagiator: klassisches Thema!) Platon in der Lehre vom Logos und Geist[2] und anerkennt die platonische Definition Gottes als Unbewegtem, Ursache aller Dinge und *μόνῳ νῷ καταληπτόν*[3]. Nach Klemens von Alexandrien[4] sieht Eusebios[5] u. a. bei Platon[6] und Plotinos[7] eine Vorwegnahme der christlichen Drei-Hypostasen-Lehre[8]. In der Vorsehungslehre wendet sich Theodoretos[9] gegen die Vorsokratiker, gegen Chrysippos, Zenon, Epikuros und sogar gegen Pythagoras und sieht in Platon[10] und Plotinos[11] seine Verbündeten, die er breit zitiert. Bei den Lateinern ist Augustinus nuancierter, aber nicht weniger deutlich: er sei auf *quosdam Platonicorum libros* gestoßen[12] (Porphyrios? so Theiller; Plotinos? so Henry; beide? so Courcelle), in denen er die

---

[1] Ein typisches Beispiel ist der Didaskalikos (Plato, ed. Mermann t. VI). Vgl. auch das bezeichnende Zeugnis des — an sich antiaristotelischen und antistoischen — Porphyrios über seinen Meister Plotin (Vita Plot. 14, 5).

[2] Apol. I, 59f.

[3] Dial. 2f.

[4] Strom. V, 14 (PG 9, 156 B).

[5] Praep. Ev. XI, 17. 20.

[6] Ep. II, 312 d-e.

[7] Enn. V, 1, 4—6.

[8] Cyrill nimmt dieselben Texte auf (Contra Jul. VIII: PG 76, 920 CD) und betont die Übereinstimmung um den Preis einer kühnen Korrektur: Er schreibt *ὅταν ἓν ὦσιν* (das *ὁμοούσιος*!) statt *ὅταν μόνοι ὦσι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγενημένον* (Enn. V 1, 6, 51).

[9] Graec. aff. cur. VI, 13.

[10] Leg. II. IV. X.

[11] Enn. III, 2.

[12] Conf. VII, 9, 13.

ganze Lehre des Johannesprologs über das ewige Wort gelesen habe (*ibi legi*), nicht aber die über seine Inkarnation und Demut (*ibi non legi*). Hinsichtlich der Gottesschau wagt er von denselben Platonikern, besonders Plotinos, den Satz: *non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus*[13]. Bei Porphyrios findet er „den Schatten einer schwachen Idee" über das letzte Ziel des Menschen, über die Trinität, sogar über die Notwendigkeit der Gnade (*cum dicis esse concessum ... procul dubio gratiam Dei confiteris*), nicht aber über das Mittel (*viam* im Gegensatz zu *patriam*), dahin zu gelangen, die erlösende Inkarnation[14]. Das letzte Wort des sterbenden Augustinus ist ein wörtliches Zitat aus Plotinos[15] mit stoischem Gehalt[16]. Der stoische Einfluß, oft unter anderem Namen, ist weit verbreitet und den Autoren wenig bewußt (erst durch die Forschung erkannt: Theiler, Hadot, Spanneut). Berühmt ist die Polemik über die „dreiteilige Theologie" des Varron, die sicher stoisch ist (die Gegner sind sich dessen nicht bewußt) und vielleicht sogar — über Posidonius oder Panaetius — bis auf Chrysippos oder Zenon zurückgeht[17]. Auf griechischer Seite wird die Lehre über den dreifachen Ursprung und die dreifache Beschaffenheit der Meinung über die Götter (μύθῳ, νόμῳ, λόγῳ) bezeugt von Plutarch[18], Dion Chrysostomos[19] und Aetius[20]. Christlicherseits wird sie bekämpft — allerdings auf verschiedene Weise — von Tertullian[21], Eusebios[22] und Augustinus[23]. Aristoteles gilt den christlichen Autoren meist als Gegner[24]; bedeutende Ausnahmen davon sind die Übernahme der Unterscheidung „Substanz"—„Qualität"[25] in der Kontroverse mit den Homoiousianern[26] und des Begriffes „Relation" für die Beschreibung der trinitarischen Personen[27]. Albert der Große und Thomas von Aquin werden Schüler des Aristoteles (des *philosophus*); Thomas macht für Jahrhunderte aus der (durch den Neuplatonismus Avicennas und den Augustinismus gefärbten) Peripatetik die *ancilla theologiae*, während Bonaventura, Eckhart und Ruysbroek[28] die platonische Linie trotz der aristotelischen Front halten. Der Epikuräismus, der die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes bzw. der Götter

---

[13] Civ. Dei X, 2.
[14] Civ. Dei X, 29, 1.
[15] Enn. I 4, 7, 23 f.
[16] Überliefert von Possidius: PL 32, 58.
[17] Vgl. J. Pépin: Rev. Etudes Augustiniennes 2 (1956) 265—394.
[18] Amatorius 18, 763 B.
[19] Or. XII, 39—40.
[20] Placita I 6, 2—9; Diels, Doxogr. pp. 293—295.
[21] Ad nationes II, 1, 8—11.
[22] Praep. Ev. IV, 1, 1—5.
[23] De Civ. Dei IV, 27 (Scaevola); VI, 5—12 (Varron); VIII, 1.
[24] J. de Ghellinck: Rev. hist. eccl. 26 (1930) 5—42.
[25] Kateg. 11—15.
[26] Athanasios, De syn. 53 (Opitz 276, 26) und Marius Victorinus, Adv. Arium I, 20, 53 (Anm. Hadots).
[27] Vielleicht Alexander von Alexandrien: Athanasios, Werke, Urkunden 6 (Opitz 13, 12; PG 26, 709 C); bes. Augustinus, De Trin. V.
[28] Vgl. P. Henry: Rech. Sc. Rel. 40 (1952) 335—368; 41 (1953) 51—75.

leugnet, wird eindeutig verworfen[29] oder einfach ignoriert. Interessant ist, daß Origenes und Plotinos (232—243) mit einem Abstand von 30 Jahren in Alexandrien denselben Lehrer Ammonios Sakkas hatten; Porphyrios gibt eine Liste der von ihnen gelesenen Autoren wieder[30]; mehrere Namen sind gleich: Numenios, Kronios, Longinos; selbstverständlich dominiert daher in der Philosophie beider der „Platonismus"[31].

Die expliziten Zeugnisse der christlichen Autoren über heidnische Autoren, die sie namentlich zitieren, und die Zitate aus ihnen bilden nur einen kleinen, aber sicher überblickbaren Teil der Forschungsaufgabe. Besonders ausgedehnt, komplex und tiefgreifend ist natürlich der Einfluß der Griechen auf das Christentum. Seine Erforschung und Bemessung sind fast immer schwer, da die vermittelnden (Schul-)Bücher, oft mehr Zisternen als Quellen, nur in Fragmenten erhalten oder überhaupt verloren sind. Die Kritik rekonstruiert diese missing-links oft nur anhand der von ihnen abhängigen Autoren, d. h. mit einem großen Unsicherheitskoeffizienten. Einige globale Resultate dürfen als gesichert gelten; über wichtige, nicht nur von einem, sondern von einer ganzen Reihe von Autoren bezeugte Themen soll hier ein Überblick gegeben werden, ohne Vollständigkeitsanspruch und Belege.

Eine umfassende Problematik der Beziehungen des Hellenismus zum Dogma stellt drei Gruppen wesentlicher Fragen: 1) welches sind die Themen der Antike, die mit den christlichen Dogmen konvergieren, oder aber sich mit ihnen nicht vereinbaren lassen, welche Themen der Schrift fehlen im Hellenismus und wurden von der christlichen Theologie allein entwickelt? 2) Sind die in die Theologie und das Dogma integrierten Themen gleichgeblieben oder wurden sie transponiert, verändert, ja teilweise sogar ins Gegenteil verändert? Gingen diese Umgestaltungen oder Neufassungen ins eigentliche philosophische Denken des Abendlandes ein, wenn auch total säkularisiert, und wenn ja, unter welcher Form?[32]. 3) Wie reagieren, bewußt oder unbewußt, einerseits die orthodoxe, bzw. konziliare Theologie, anderseits die häretischen Strömungen besonders vom zweiten bis vierten Jahrhundert auf den Hellenismus?[33]

Zur Erhellung der Wirkweise und Tragweite dieser Einflüsse stellen wir als Arbeitshypothesen (A, B, C, D) einige Leitprinzipien auf[34].

---

[29] Z. B. von Origenes, Contra Cels. I 21.

[30] Bei Eusebios, Hist. eccl. VI, 19, und Vita Plot. 14.

[31] Vgl. dazu D. Petavius, Dogmata theol. I (Paris 1866) Prolegomena, Kap. 3—4.

[32] Vgl. die vorzügliche Untersuchung von A. H. Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, London 1947.

[33] Die großen Häresien vom 5. Jh. ab, Nestorianismus, Monophysitismus usw., und ihre Gegner kümmern sich viel weniger, auch nicht implizit, um die Philosophie als um die Tradition der Konzilien und Väter (typisch dafür Chalkedon).

[34] Zur an sich notwendigen Präzisierung ihrer Modalitäten und Grenzen und zur detaillierten Beweisführung s. P. Henry, The Christian Idea of God and its Development, London 1961.

A) Einige Hauptthemen des Hellenismus, besonders des „Platonismus", sind die natürlichen Verbündeten der christlichen Reflexion: Gott, die Seele und deren gegenseitige Beziehungen (bes. in der Mystik). In diesem Sinn hat Pascal recht: "Platon pour disposer au christianisme"[35]. Unter dem Druck des häretischen Widerspruchs ist die orthodoxe Lehre „gezwungen"[36], über die Aussagen der Schrift hinauszugehen und sich in der Terminologie und sogar in den ideologischen Schemata der verdächtigsten „Griechen" auszudrücken; diese Sprache bekommt aber oft wieder ihre vorwissenschaftliche Bedeutung (z. B. „eine Person in zwei Naturen"). Von daher kommt Recht[37] und Pflicht, *de lectis non lecta componere*[38].

B) Beim Versuch einer rationalen Synthese des Dogmas ist sehr oft die sklavische Wiederholung der zeitgenössischen Denkschemata eine Ursache der Häresie. In diesem Sinn hat Tertullian recht: *doleo Platonem omnium haereticorum condimentarium factum*[39]. Die Häresie ist durch die implizit in ihr latente Philosophie konformistisch; in ihrer Theologie will sie konservativ sein; spekulativ hat sie gar nichts Revolutionäres an sich.

C) Die Orthodoxie dagegen, die prinzipiell gar nicht philosophisch sein will, ist faktisch meist originell und schöpferisch. Unter dem Druck der biblischen Offenbarung und ihrer oft existentiellen Kategorien werden die vom Hellenismus her aufgenommenen Themen präzisiert, abgeändert, korrigiert, ergänzt, unbekannte Unterscheidungen werden eingeführt (z. B. „Bild" im Gegensatz zu „Gleichnis")[40]. Einige Begriffe erhalten neue Bedeutungen (z. B. ὁμοούσιος), ganz neue, aber fundamentale Begriffe tauchen auf.

D) Solche „Neuschöpfungen" leben oft im philosophischen Denken des Abendlandes weiter, sogar noch in säkularisierter Form. Am bezeichnendsten dafür sind die drei zusammengehörigen Begriffe: Schöpfung, Geschichte und Person, die bei den Griechen fehlen, in der Schrift anklingen und durch die christliche Reflexion entwickelt und systematisiert wurden (bes. Augustinus, Conf.; Civ. Dei; De Trin.). Die drei Begriffe haben eine gemeinsame Basis, den Begriff der Freiheit und der schöpferischen Macht (Einmaligkeit, Unumkehrbarkeit usw.)[41].

Wir beginnen unsere Einzeluntersuchungen bei einigen fundamentalen Prinzipien der theologischen Methode. Bereits hier sind — für die Begriffe Vernunft, Tradition, Allegorie — Entsprechun-

---

[35] Fragm. 219.

[36] Athanasios, Decret. Nic. 19 (PG 25, 456D); Ad Afros 5—6 (PG 26, 1037 bis 1040); De syn. 45 (PG 26, 773C).

[37] Über den Einfluß dieses hellenistischen Prinzips des Rechts (Cicero, De inv. II 50, 152: *ex eo quod scriptum sit ad id quod non scriptum pervenire*) vgl. P. Hadot, Studia Patristica I (Texte u. Untersuchungen 63), Berlin 1957, 209—220.

[38] Marius Victorinus, Adv. Arium II, 7, 12.

[39] De an. 23.

[40] Vgl. Klemens von Alexandrien, Strom. II 22, 131, 5; Origenes, De princ. III, 6, 1.

[41] Vgl. P. Henry, Augustine on Personality, New York 1960.

gen zwischen hellenistischer Philosophie und christlicher Theologie gegeben.

C. Andresen[42] hat nachgewiesen, daß die Philosophen, z. B. Kelsos, neben der Vernunft „trotz ihres geschichtslosen religiösen Weltbildes" auch den Wert des Argumentes aus dem Alter und aus der Autorität anerkennen[43]; dies zeigt wenigstens für diese Epoche eine ideologische Atmosphäre, die weniger (A), als man sonst glaubt[44], vom biblischen Christentum, das auf Prophetie und Geschichte gegründet ist, entfernt ist. Kelsos verstand außerdem *ad hominem* zu argumentieren. Plotinos beruft sich auch auf die *philosophia perennis*[45] und beschuldigt die Gnostiker, „sich der griechischen Antike zu entledigen", „Neuerer" zu sein und deshalb „sich von der Wahrheit zu entfernen"[46].

Die Parallele in der „allegorischen" exegetischen Methode zwischen Heidentum, Judentum (bei Philon und auch sonst) und biblischem und patristischem Christentum ist sehr umstritten; die Diskussion wird vor allem von drei Forschern geleistet und kreist um Origenes. J. Pepin[47] betont bei aller Aufrechterhaltung der „unbestreitbaren Originalität der christlichen Allegorie"[48] (C) „die Anleihen bei der griechischen Allegorie", die Identität der Methode (A, B) und wirft Kelsos und Origenes zugleich Inkonsequenz vor[49]; seine These wird radikal bestritten von H. de Lubac[50], der zeigt, daß die „geistliche" Exegese der Väter von ganz anderer Inspiration und Richtung ist als die heidnische Allegorie (C); dazwischen versucht J. Daniélou[51] eine Unterscheidung zwischen theologisch gültiger, patristischer „Typologie" und jüdischer oder hellenistischer, weitgehend brüchiger „Allegorie". Mit de Lubac[52] kann man sich fragen, ob diese Unterscheidung, „die ihre Vorteile haben kann", „auf dem Gesamt der Texte begründet ist und der Terminologie (ich würde hinzufügen: und dem Denken) der Alten entspricht", besonders des Origenes. — Neben der buchstäblichen „antiochenischen" und der spirituellen, „alexandrinischen" Exegese gab es eine wenig verbreitete und von der Kritik kaum wahrgenommene dritte Tendenz, die buchstäblich sein will, sich wenig oder nicht für den symbolischen Sinn interessiert, aber in

[42] C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955; vgl. H. Dörrie: Gnomon 32 (1957) 185ff; A. D. Nock: The Journal of Theol. Studies (1956) 314ff.

[43] Vgl. Augustinus, De ord. II.

[44] Vgl. L. Laberthonnière, L'idéalisme grec et le réalisme chrétien, Paris 1904; O. Cullmann, Christus und die Zeit³, Zürich 1956.

[45] Enn. V, 1, 8; IV, 8, 1.

[46] II, 9, 6, 5—12.

[47] J. Pepin, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958.

[48] Ebd. 479.

[49] Ebd. 261.

[50] H. de Lubac: Rech. sc. rel. 47 (1959) 1—43; vgl. bes. Histoire et Esprit, Paris 1950.

[51] J. Daniélou, Origène, Paris 1948.

[52] Rech. sc. rel. 47 (1959) 34.

den biblischen Kategorien und Ausdrücken oft gewaltsam einen metaphysischen Gehalt finden will, besonders Marius Victorinus Afer[53], sporadisch auch andere, z. B. anläßlich des *ὁ ὤν* in Ex 3, 17.

Wir betreten nun das Gebiet der eigentlichen Dogmatik und wählen die für unsere Frage ergiebigsten Themen aus: Die Lehre von den Eigenschaften Gottes und der Trinität, Christologie und Christliche Anthropologie.

Bereits die natürliche Gotteserkenntnis des AT (Buch der Weisheit, Kap. 13—14) ist vom Hellenismus durchdrungen. Paulus verwendet, ebenfalls hinsichtlich der natürlichen Gotteserkenntnis[54], instinktiv ein mehr philosophisches als biblisches Vokabular[55]. *δύναμις* gehört beiden Aussagebereichen an, ebenso das abstrakte *θειότης* (erscheint im Griechischen zum ersten Male), *ἀΐδιος* statt des neutestamentlichen *αἰώνιος*, *γνωστός* (wahrscheinlich) im Sinn von „erkennbar"[56], *νοούμενα* (d. h. *τῷ νῷ*, selten in diesem starken Sinn im NT) und das Oxymoron *ἀόρατα καθορᾶται*[57]. Hingegen sind „seit der Erschaffung der Welt" und besonders „denn Gott selbst hat geoffenbart" (*φανερόν* verdoppelt und in den Aktiv gesetzt) von ganz anderer Herkunft: wir haben hier „den Versuch einer Religionsphilosophie"[58]. Im selben Kontext, nämlich Röm 2, 15, ist *συνείδησις* neu (C und D) im Sinn eines moralischen Bewußtseins, nicht eines psychologischen wie in der Antike. Diese Entwicklung läuft parallel zum Stoizismus oder abhängig von ihm[59]. Diese beiden Themen, wo Paulus und Philosophie übereinstimmen (A), setzen sich bei den Vätern fort.

Zur Zeit des frühen Christentums vollzieht sich auch in der Philosophie eine tiefgehende Veränderung des Gottesbegriffes; neue Attribute tauchen auf, die Bedeutung anderer wird modifiziert. Die Unendlichkeit als Attribut Gottes (in der Schrift nicht deutlich) wird von den antiken Philosophen geleugnet, da sie im Unendlichen, Unbestimmten und Formlosen das Wesen der *ὕλη* sehen; noch für Origenes[60] ist die göttliche Macht nicht unendlich, da sie sich sonst nicht erkennen könnte (B). Seit Philon aber, vielleicht auch schon in seinen Quellen, bei den mittleren Platonikern und Plotinos, — für den freilich das Absolute eher Potenz als Akt ist[61], wie in der christlichen Theologie (A) — ist Gott und die Ideenwelt unendlich[62]. Diese Doktrin ist Grundlage für die Lehre

---

[53] In den ersten erhaltenen lat. Kommentaren zu Gal, Phil, Eph (PL 8, 1145 bis 1294); ein gutes Beispiel für *οὐσία*: Adv. Ar. II 3—8.

[54] Schon Apg 14, 17 hellenistisch, aber *οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν*; Apg 17, 28 ein Thema und Zitat.

[55] Röm 1, 19ff.

[56] Vgl. Aristoteles, Metamorphosen 1016 B 20.

[57] Vgl. Ps.-Aristoteles, De mundo 6, 399 B 22: *ἀθεώρητος θεωρεῖται*.

[58] H. Bouillard, Karl Barth III, S. 123.

[59] Vgl. im selben Sinn Mark Aurel VI, 30 vor seinem Tod: *εὐσυνειδήτῳ*; Theiler in den Quellen Plotins, Entretiens Hardt V, Genf 1960.

[60] De princ. II, 9, 1 (PG 14, 225c).

[61] Enn. IV, 4, 4, 18 und die Parallele Ps.-Theol. Aristotel. VIII, 52—66.

[62] Vgl. E. Gilson, L'infinité divine chez St.-Augustin: Augustinus Magister I (Paris 1954) 569—574; A. H. Armstrong, Plotinus' Doctrine of the Infinite and Christian Thought: Downside Rev. (1955) 47—58.

von der göttlichen Unbegreiflichkeit und der negativen Theologie. — Die Unveränderlichkeit charakterisierte bei Platon die Welt des „Göttlichen", das er dadurch von der sichtbaren, dem Wandel unterworfenen Welt unterschied, wenn auch diese als ganze für ewig galt. Dieser gemäßigte Dualismus wird im Christentum beibehalten (A), aber durch die Begriffe der göttlichen Freiheit und der Schöpfung ergänzt (D). Im AT wird Gott durch die existentiellen Kategorien des Zornes, der Eifersucht, der Reue eher unter einem anderen Aspekt betrachtet als in der Philosophie, obwohl die Unveränderlichkeit auf sein Wirken in der Geschichte, seine Verheißung, seinen unwiderruflichen Heilswillen einwirkt. Die Unveränderlichkeit aber wird so sehr zum wesentlichen Attribut seines Wesens, daß zur Zeit des Arianismus der Gegensatz ἄτρεπτος – τρεπτός Schöpfer und Geschöpf unterscheidet und Augustinus den Hauptgehalt des Gottesbegriffes nicht im Guten Platons, im Denken des Aristoteles, im Einen des Plotinos und nicht wie später Thomas im *esse* sieht, sondern in der Unveränderlichkeit[63]. Das verwandte Attribut der Ewigkeit wird wie bei den Griechen stark betont (A), aber mit dem Unterschied, daß im Gegensatz zur zyklischen Zeit als Bild der Ewigkeit die lineare Zeit der Geschichte für die Christen den Gegensatz zur Ewigkeit Gottes bildet[64]. Die Philosophie (vielleicht jede „heidnische" Philosophie) kennt nur zwei Kategorien der Seienden: solche ohne Beginn und Ende, ewige und so unveränderliche, und solche mit Beginn und mit Ende. Das Christentum übernimmt diese Unterscheidung (A) unter Hinzufügung einer neuen Kategorie (C, D): die Seienden und die Ereignisse, z. B. die geschaffene Seele und die Inkarnation, die „von Beginn zu Beginn" gehen und nicht enden. Diese Kategorie wird von Gregorios von Nyssa[65] sogar auf die Gottesschau angewendet, in der er wegen der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes einen beständigen Fortschritt annimmt. — Das Attribut der Allmacht wandelt sich langsam. In der Schrift und den ersten Symbola sagt es Gott vor allem aus als παντοκράτωρ, Herr der Geschichte; unauffällig wird es zur absoluten Wesensaussage[66]. Von den acht im Laterankonzil (D 428) aufgezählten, vom Vaticanum (D 1782) vervollständigten göttlichen Attributen verdanken mindestens vier ihren begrifflichen Gehalt dem Einfluß des Hellenismus (bedeutende Vermittlung Augustins), zwei (allmächtig und ewig) werden von der Ebene der Geschichte auf die des unveränderlichen Wesens transponiert, teilweise unter demselben Einfluß.

Das wirklich neue und zentrale Attribut ist das des Schöpfers (D). Der klassischen Antike unbekannt, in der Schrift latent da, von der griechischen Vorstellung eines Weltbaumeisters nicht so

---

[63] Sermo 7 in Ex 3, 14 (PL 38, 66): *esse nomen est incommutabilitatis.*

[64] Vgl. Cullmann.

[65] In Cant. hom. 8 (PG 44, 941C).

[66] Von Hadot bei Marius Victorinus, Adv. Arium II, 3, 18, beobachteter Übergang.

weit entfernt als gewöhnlich angenommen[67], entwickelt sich die bewußte, reflektierte „Schöpfungsvorstellung" nur langsam im dritten Jahrhundert[68], mit ihren drei Distinktiva (Freiheit, *cum tempore* und *ex nihilo*), um in Nikaia in den klaren, für Areios und die Griechen (B) undenkbaren Gegensatz zwischen γεννηϑέντα und ποιηϑέντα einzumünden. Ohne feststellbare gegenseitige Beeinflussung gelangt um dieselbe Zeit der Hellenismus „asymptotisch" zum selben Begriff: Attikos[69] schreibt durch eine „fundamentalistische" Interpretation Platons[70] der Welt, ohne die Ewigkeit der Materie zu leugnen, einen Anfang zu[71], läßt sie aber getragen sein durch den Willen Gottes[72] (A), der mit menschlich schöpferischem Tun verglichen wird. Plotinos hingegen kommt in seiner monistischen Tendenz auf die selbst im Vergleich zum mittleren Platonismus revolutionäre Idee, die Materie entspringe dem Absoluten[73], aber ewig, notwendig und durch ursächlich erwirkten, stufenweisen Abstieg.

Überprüfen wir nun die Beziehung zwischen Philosophie und Trinitätslehre, so ergeben sich folgende Resultate: Das Symbolum von Nikaia-Konstantinopel, das des Areios an Alexander[74] und das neuplatonische Schema der „drei hauptsächlichen Hypostasen"[75] haben als Gemeinsames (A) die strikte Einheit Gottes, eine gewisse Dreiheit oberster Prinzipien, ihre gegenseitige Verbindung durch Hervorgänge oder Emanationen, oft mit denselben Worten und Präpositionen ausgedrückt (z. B. ἐκ). Darin aber sehen diese beiden christlichen Symbola diese Prinzipien immer in ihrer Beziehung zur Schöpfungs- und Heilsgeschichte (im Unterschied zum „essentialistischen" Quicumque) und versehen die ganze Glaubensaussage mit Zeitkoeffizienten (z. B. der Sohn hat geschaffen, ist und bleibt inkarniert und wird wiederkommen), während Kausalität und „Heil" im Platonismus unzeitlich bleiben. Der häretische und konformistische Arianismus (B) vermag so wenig wie Platon[76] zwischen πατήρ und ποιήτης und so wenig wie Plotinos zwischen γεννάομαι und γίγνομαι zu unterscheiden und wendet sklavisch das nach unten gestufte Kausalitätsschema auf Vater, Sohn und Geist an. Die Orthodoxie arbeitet hier (C) eine bisher unbekannte Distinktion heraus und verwirft diese Ungleichheiten (zwischen den göttlichen Personen). Ὁμοούσιος, das Schlüsselwort von Nikaia, kommt weder von Platon, Aristoteles, den Stoikern noch vom mittleren oder Neuplatonismus, sondern von den großen Gegnern der „Grie-

---

[67] H. Wolfson betont es; vgl. H. Junker, Die Chaosvorstellung Gen. 1: Mélanges Bibl. pour A. Robert (Paris 1957) 27—37.
[68] Dionysius von Rom (D 49f); teilweise Origenes.
[69] Eusebios, Praep. Ev. XV 6, fragm. 4 Mullach.
[70] Tim. 41b und c.
[71] Ebenso Plutarchos, Proklos, in Tim.; Diehl I 381; II 153.
[72] Vgl. Justinos, Dial. 5, 4.
[73] Enn. IV, 8, 6, 21.
[74] Opitz, Urk. 6.
[75] Enn. V, 1 Überschrift.
[76] Tim 28b.

chen" und der Christen, von den Gnostikern, die es schon zur Bezeichnung der Zeugung der ersten Wesenheiten verwenden; Areios verwirft es als manichäisch und materialistisch[77]; in Antiochien scheint nach Basileios von Ankyra 268[78] ein Versuch platonisierender Interpretation[79] durch beide Parteien verworfen worden zu sein. Trotz dieser dreifachen Gefahr wird der Begriff in Nikaia angenommen: Kühnheit der Orthodoxie! — Eine dritte Neuheit (D) taucht auf bei der Suche nach der fundamentalen Analogie zum Verständnis und zur Formulierung der göttlichen Hervorgänge, nicht mehr in der Hervorbringung der Welt „außerhalb Gottes" (von wo die Gefahr für den Subordinatianismus vor Nikaia stammt), sondern in den geistigen Vorgängen im Menschen selbst. Durch die griechischen Väter vorbereitet, durch Marius Victorinus skizziert (*esse-vivere-intelligere*), findet dieses Bestreben seine klassische Form in den psychologischen Theorien (Plural!) bei Augustinus[80]. Der Logos, sogar im Johannes-Prolog vor allem nach außen gerichtet (memra, *λόγος προφορικός*), wird nun vor allem die Selbstaussage Gottes für ihn selbst, ebenso wie der Hl. Geist die vollendete Einheit (durch Bewußtsein oder Liebe) des immanenten Lebens der Trinität wird[81].

Der Logos ist auch der Sitz der Ideen, der Archetypen dieser Welt; von daher stammt der ganze Exemplarismus in der Seins- und Erkenntnisordnung. Von Platon bis Augustinus durchschreitet das Denken zwei Etappen: die erste verlegt, gegen Platon, aber mit dem Platonismus, die Ideen in den Nous und identifiziert den Demiurgen mit seinen schöpferischen Ideen; so schon Poseidonios. Aber dieser Streitpunkt trennt noch lange die „Platoniker"[82]. Das Christentum nimmt den Gedanken auf (A) und geht allein in eine zweite Etappe über (C): da der Logos gleichen Wesens mit dem Vater ist, gehören die Ideen zum Absoluten selbst, in die erste Ordnung der Seienden, während sie in der Philosophie im „zweiten Gott" bleiben; die Christen vermeiden aber die Aussage, die Ideen seien im Vater, obwohl der Sohn im Vater ist[83]. — Das heute viel untersuchte Wort *εἰκών* bezeichnet in der Philosophie außer dem Ursprung und der Abhängigkeit von seinem Prinzip eindeutig Inferiorität[84]. Der Begriff findet sich auch in der Schrift[85], so kommt es zu einer philosophisch konformistischen, theologisch konservativen Exegese (B). Im Gefolge des Origenes[86], der *θεός* ohne Artikel

---

[77] Urk. 6, S. 12, II.

[78] Vgl. G. L. Prestige, God in Patristic Thought (London 1936) 202—209; außer Athanasios, De Syn. 41—45; Basileios, Ep. 52; Hilarius, De Syn. 77—84 auch Marius Victorinus, Adv. Ar. I 28f, II 10.

[79] Adv. Ar. 29, 10: *substantiam praeexistere et sic ex ipsa Patrem et Filium esse.*

[80] De Trin. VIII—XV.

[81] Vgl. Augustinus, De div. quaest. 63 (PL 40, 54).

[82] Vgl. Porphyrios, Vita Plot. 18, 10—19.

[83] Vgl. Origenes, In Jo I 22 (PG 14, 58B).

[84] Vgl. Platon, Tim. 37d; Plotinos, Enn. III 7, 119: die Zeit „Bild" der Ewigkeit.

[85] 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15.

[86] Z. B. In Jo II 3 (PG 14, 109C).

von ὁ θεός unterscheidet, übernehmen die beiden gegensätzlichen Strömungen, der Arianismus mit Eusebios von Kaisareia und Eunomios und der Monarchianismus mit Markellos von Ankyra den landläufigen Begriff so wie er ist, mit allen seinen Bestimmungen ohne Änderung; der erstere, um die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater zu behaupten, der andere, um ihn nur auf eine bei der Inkarnation vom Vater unterschiedene Hypostase anzuwenden[87]. Athanasios dagegen, der kein Philosoph sein will, ist auch in der Philosophie originell (C) und sieht, daß je vollkommener ein Bild Bild ist, es auch seinem Modell um so „ähnlicher gemäß der Wesenheit" ist, nämlich gleichen Wesens; er schließt daraus: der Sohn ist gleichen Wesens mit dem Vater[88]. Die beiden genannten häretischen antithetischen Ansichten über den Logos gründen auf einem „platonistischen" Schema: auf dem vom Ausgang und von der Rückkehr. Für die Arianer wie für Plotinos[89] geht die zweite Hypostase von der ersten, unbestimmten und formlosen aus und wird erst in der (unzeitlichen) Rückkehr zu ihrem Ursprung vollendet; daher die arianische Vorstellung, der Logos erlange seine moralische und ontologische Vollkommenheit erst schrittweise und mit der Verherrlichung durch den Vater. Markellos von Ankyra konzipiert eine dynamische Trinität, in der durch eine Diastole- und Systole-Bewegung der Sohn erst Hypostase wird und sie wieder verliert, wenn er in die Ruhe und Einheit des Vaters zurückintegriert wird[90].

Die „Reflexion" über den Hl. Geist beginnt spät, um 360, und sofort ist der Einfluß des Hellenismus spürbar (A), wenn auch weniger stark als in der Lehre vom Logos. Ein einziges Beispiel: Basileios benützt bei dem Versuch, „die den Geist beschreibenden Begriffe schriftgemäß" auszudrücken[91], fast ausschließlich plotinische Begriffe[92]. Weiter: ein kleiner Traktat De Spiritu[93], wahrscheinlich von ihm, jedenfalls aus seiner Zeit, ist ein so getreu plotinischer Fleckenteppich, daß er zur Wiederherstellung des Textes bei Plotin dienen kann[94]. Aber Basileios[95] weiß auch genau, was ihn von der Lehre von den „drei hauptsächlichen Hypostasen"[96] trennt (C).

Zur Christologie nur einige kurze Bemerkungen: Das System des Apollinarios, durch Fragmente oder Pseudepigraphen bekannt, ist

---

[87] Vgl. Eusebios, Contra Marcell. I 4 (PG 24, 764 A).
[88] Vgl. P. Henry, Kenose: Dict. de la Bible, Suppl. I 65—75.
[89] Enn. V, 2, 1.
[90] Vgl. auch P. Hadot, Typus, stoicisme et monarchianisme au IV^e siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus: Rech. Theol. anc. et médiév. 18 (1951) 177—187: „wieder einmal zeigt sich, daß die Häresie zu wenig denkt; die Häresie besteht darin, daß die Offenbarungsgegebenheiten in die Form einer schon fertigen Philosophie gegossen werden".
[91] De Sp. S. 9.
[92] Enn. I, 6; V, 1; VI, 9; von Basileios auch Hom. XV de fide usw. verwendet.
[93] PG 29, 768—775.
[94] Vgl. P. Henry, Etats du Texte de Plotin (Paris 1938) 159—196.
[95] De Sp. S. 16, 38.
[96] = Enn. V 1 Überschrift

vielleicht das geschlossenste, tiefste, psychologischste (umgekehrter Kenotismus) des ganzen christlichen Ostens, vielleicht auch am stärksten geprägt durch ein philosophisches Denken (B), das später niemand mehr nachvollzogen hat. Schon seine „metaphysische" Exegese des *ὁμοίωμα*[97] „platonisiert" und betont die formelle Unähnlichkeit und Ungleichheit, während der Begriff bei Paulus[98] die formelle Identität des Seins oder Zustandes zweier Subjekte zu besagen scheint. Wie Areios radikalisiert er (wieder dieselbe philosophische Intuition als Basis zweier entgegengesetzter Häresien) das Logos-Sarx-Schema, das in Alexandrien und sogar in Antiochien latent war, und wendet die platonisch-stoische Lebenslehre, nach dem der Mensch „fleischgewordener Geist" ist, brutal auf die Fleischwerdung des Logos an.

Werfen wir noch einen Blick auf die Christliche Amthropologie. Für die Unsterblichkeit der Seele ist Platon ein, allerdings gefährlicher, Verbündeter des Christentums. Mit allen Platonikern nimmt Origenes zu sklavisch die Präexistenz der Seele an (und so erhält bei ihm die Existenz einer rationalen Seele in Christus einen häretischen Kontext). Für das Ende des menschlichen Schicksales lehrt er unter Transponierung der stoischen Lehre von dem Weltenbrand am Ende die Apokatastasis und zerstört so die echte Freiheit, die er sonst zu verteidigen sich bemüht. Die Orthodoxie korrigiert den Platonismus an zwei Punkten: Die Seelen haben einen Anfang. Das wahre Weiterleben ist gemäß der christlichen Offenbarung das des ganzen Menschen in Seele und Leib, der gnadenhaft am wahren Leben, das Gott ist, teilnimmt.

Origenes lehrt die drei Tode (natürlicher Tod, Tod durch Sünde, Tod [gegenüber] der Sünde)[99]; diese Doktrin ist von einer analogen (A), aber nicht identischen, ganz philosophierenden Lehre inspiriert, die Makrobios bezeugt[100]: Dazu äußern sich H. Ch. Puech-P. Hadot: Die *mors animae* des Makrobios entspricht der *mors poenalis* des Ambrosius; die *mors quam natura praestat* des Makrobios der *mors naturalis* des Ambrosius; die *mors quam virtutes praestant* des Makrobios der *mors mystica* des Ambrosius, aber die *mors animae* des Ambrosius hat nichts zu tun mit dem Fall der Seele aus der Einheit heraus in das Vielfältige[101].

Wir schließen mit einer kurzen Erinnerung an den tiefen Einfluß der neuplatonischen Lehre auf die christliche Mystik. So übernimmt Gregorios von Nyssa[102], ohne Plotinos zu zitieren, sein ganzes Vokabular aus seinen zwei mystischsten Abhandlungen[103]. So berichtet auch Augustinus über die berühmte Vision in Ostia in plotinischen

[97] Phil 2, 7.
[98] Röm 1, 23; 5, 14; 6, 5; 8, 3.
[99] Vgl. Origenes, Entretien avec Héraclide, ed. Scherer (Kairo 1949) 168 bis 174; Ambrosius, In Lc. VII 36—40 folgt ihm auch darin wie sonst Schritt für Schritt.
[100] In Somm. Scip. I, 10, 17 und 13, 5.
[101] Vig. Chr. 13 (1959) 204—234. 226.
[102] De Virg. 10 (PG 46, 361 D—372 C).
[103] Enn. I, 6; VI, 9.

Schemata und Ausdrücken[104] und zitiert[105] einen Satz aus Enn.[106] (A). Ebenso aber, wie dem Plotinos die „mystische Nacht", das klassische Thema von Gregorios von Nyssa bis Johannes vom Kreuz, unbekannt ist, ebenso unterscheidet sich Augustinus in zwei wesentlichen Punkten (C) von Plotinos. Wo dieser den Menschen auffordert[107], „Vertrauen zu sich selbst zu haben und den Blick ohne die Hilfe jemandes (auf das Eine) zu richten", da widerspricht ihm Augustinus ausdrücklich[108], der sich von diesem Text inspirieren läßt (*inde admonitus*), und stützt sich auf die Lehre von der notwendigen Gnade (*et potui quoniam factus es adiutor meus*). Außerdem räumt Augustinus, obwohl die reflexe Theorie seiner mystischen Erfahrung klar neuplatonisch ist, im Unterschied zu den meisten Mystikern der negativen Theologie kaum einen Platz ein[109], ein neuer Beweis seiner Eigenständigkeit und möglich, weil sein Denken vom zentralen Dogma des Christentums, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, beherrscht ist.

---

[104] Conf. IX, 10, 23—26.
[105] Ebd. 25: *si cui silcat tumultus carnis* usw.
[106] V, 1, 2, 14—17: *ἥσυχος δὲ αὐτῇ ἔστω ἡ τοῦ σώματος κλύδων κτλ.*
[107] Enn. I, 6, 9, 23—24.
[108] Conf. VII, 10, 16; erste intellektuelle Ekstase.
[109] Vgl. V. Lossky, Les éléments de théologie négative dans la pensée de St. Augustin: Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 575—581.

ANSATZ UND VERMITTLUNG DER METAPHYSIK

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck[1]

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Das ist eine alte und immer neue Frage. Es ist eine Frage, die nicht nur Kant in dieser klassisch gewordenen Formulierung gestellt hat[2], sondern eine Frage, die jederzeit an die Metaphysik gestellt ist; das liegt in ihrem Wesen. Denn die Metaphysik — als Grundwissenschaft — ist jene Wissenschaft, die es mit dem Grundwissen zu tun hat, das alles empirische Einzelwissen bedingt und umgreift. Sie ist darum jene Wissenschaft, die nichts voraussetzen darf, sondern sich durch sich selbst begründen und aus sich selbst vermitteln muß. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik ist daher selbst ein metaphysisches Problem; sie ist das metaphysische Grundproblem, das dem Vollzug der Metaphysik nicht eigentlich vorausliegt, sondern die Selbstbegründung der Metaphysik — im Vollzug — auf ihre Möglichkeit reflektiert. Die Metaphysik muß, wenn sie Wissenschaft sein soll, immer von neuem sich selbst in Frage stellen. Sie muß auf den eigenen Vollzug reflektieren und auf ihren eigenen Grund zurückgehen, um sich selbst aus dem Grunde ihres Wesens in ihrer Möglichkeit zu begreifen. Darum ist die Geschichte der Metaphysik zugleich eine Geschichte der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, eine Geschichte fortschreitender Selbstreflexion der Metaphysik, die sich immer tiefer in ihrem eigenen Wesen versteht und immer voller die kritische Selbstgewißheit ihres Vollzugs erreicht.

I.

Die Möglichkeit der Metaphysik ist aber in der Geschichte der Philosophie nie so grundsätzlich in Frage gestellt worden wie in der neuzeitlichen Denkbewegung, die entscheidend bestimmt ist durch die **transzendentale Reflexion**. Kant fragt von den Gegenständen der Erkenntnis zurück auf „die Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll[3]". Er fragt so, weil in der Erkenntnis eines Gegenstandes jederzeit das Subjekt der Erkenntnis vorausgesetzt wird, oder wie Hegel scharf und treffend formuliert, weil das Subjekt „die Vermittlung nicht außer sich hat, sondern diese selbst ist[4]", d. h. weil sich das Subjekt im eigenen Vollzug der Erkenntnis die Inhalte seines Wissens vermittelt. Mit dieser gewiß unabweisbaren Einsicht ist eine dogmatische, unkritisch gegenständliche Metaphysik endgültig überholt. Auf Grund der transzendentalen Umkehr des Bewußtseins scheint nur noch ein Denken aus der Subjektivität möglich, wie es der Idealismus vollzogen hat und wie es allen nachfolgenden Subjektivismen eigen ist. Eine Metaphysik im Sinne objektiv gültigen Wissens von der Ganzheit des Seins scheint sich in transzendentalen Schein aufzulösen. Metaphysik als Wissenschaft scheint unmöglich zu sein. Die transzendentale Reflexion scheint sich als die wesenseigene Methode subjektivistischen Denkens zu erweisen.

Aber: Es scheint nur so, nämlich solange die transzendentale Reflexion noch nicht zu Ende gekommen ist, sondern beim Vorletzten stehen bleibt, d. h. solange die endliche Subjektivität nicht überstiegen und das Sein als vorgängige Bedingung der Möglichkeit endlichen Wissens nicht erreicht ist. Kant fragt nur zurück auf die Apriorität des endlichen Subjekts, er kann daher den Gegenstand der Erkenntnis nur in relativer Geltung, bezogen auf das endliche, selbst

---

[1] Der folgende Text geht auf einen Vortrag zurück, der am 31. Mai 1960 an der Universität Münster/Westf. gehalten, für den Druck nur wenig geändert und erweitert, aber durch erläuternde Anmerkungen ergänzt wurde.

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft B 22.

[3] A. a. O. B 25.

[4] Hegel, Phänomenologie des Geistes: WW II 26.

wesenhaft relative Subjekt erfassen, ohne einen absoluten Geltungshorizont der Erkenntnis zu gewinnen. Er kann aber die Bedingtheit der bloßen Erscheinung nicht übersteigen, weil er das transzendentale Subjekt — das reine „Ich denke" — nur in seiner formalen, formal bedingenden und bestimmenden Funktion am jeweiligen Gegenstand betrachtet, nicht aber in seinem realen und aktuellen Vollzug, der — aller Gegenständlichkeit vorgängig — An-sich-Sein offenbart und den Horizont des An-sich-Seins überhaupt erschließt.

Den Schritt von der formalen Funktion zum aktuellen Vollzug des Subjekts macht schon Fichte, der darin über Kant hinausgeht und dem ganzen deutschen Idealismus den entscheidenden Ansatz liefert: in dem sich selbst vollziehenden und sich selbst vermittelnden Geist, der sich, wie Fichte formuliert, als „Ich an sich[5]" erfährt. Weil also Fichte die formale Betrachtungsweise Kants überwindet und zum aktuellen Vollzug vordringt, erreicht er in diesem — erst recht über Kant hinausgehend — reales An-sich-Sein, wenn auch nicht das „An-sich" gegenständlicher Inhalte, sondern das „An-sich" des Wirkens, der Tathandlung des eigenen Selbstvollzugs. Trotz dieses bedeutsamen Ansatzes erreicht das Denken aber nicht einen metaphysischen Seinshorizont, sondern verschließt sich von neuem und erst recht in der Subjektivität, weil Fichte den aktuellen Vollzug des Geistes nicht mehr übersteigt, ihn nicht weiter nach Bedingungen seiner Möglichkeit befragt, sondern als das Letzte und Unbedingte absolut setzt: als „absolutes Ich" oder „absolutes Subjekt". Dies wirkt fort bis zu Hegel, der wieder den Geistvollzug des Wissens nicht weiter befragt und nicht mehr übersteigt, sondern selbst als das Absolute ansetzt: im „absoluten Wissen", das sich immanent, wenn auch dialektisch fortbestimmt zur „absoluten Idee" und zum „absoluten Geist".

Dagegen macht der spätere Fichte den Schritt über den endlichen Geistvollzug hinaus zum absoluten Sein, das er als stets vorausgesetzte Bedingung der Möglichkeit alles endlichen Wissens erkennt[6] — erst recht und noch deutlicher der spätere Schelling, der im Akt der „Ekstase", dem Grundakt der positiven Philosophie, in dem die endliche Vernunft sich selbst übersteigt, das „Sein vor der Vernunft", aber als absolutes Prius der endlichen Vernunft erreicht[7]. Hier bricht eine Einsicht auf, in der sich der Idealismus zugleich vollendet und überwindet, die Einsicht nämlich, daß alles endliche Wissen in seiner Möglichkeit bedingt ist durch das es selbst unendlich übersteigende, aber in seinem Selbstvollzug stets vorausgesetzte und mitbejahte Sein vor der Vernunft[8].

Diese Einsicht, so fruchtbar sie für die Neubegründung der Metaphysik auf dem Boden der transzendentalen Reflexion hätte werden können, wird aber wieder fallen gelassen. Und nicht nur das: Der Ansatz im aktuellen Vollzug des Subjekts wird überhaupt wieder fallen gelassen. Im Neukantianismus kehrt das Denken zu einer rein formalen Betrachtungsweise zurück, die sich — die Position Kants noch einseitig verschärfend — im logischen Idealismus ausspricht, aber auch in Husserls Phänomenologie sehr deutlich nachwirkt. Denn Husserls Reduktion klammert alles An-sich-Sein aus, nicht nur das „An-sich"

---

[5] Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre: WW I 427f.

[6] Vgl. E. Coreth, Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes: ZkTh 79 (1957) 257—303; ders., Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdragen 20 (1959) 229—241.

[7] Vgl. E. Coreth, Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings: Bijdragen 21 (1960) 180—190; J. Stüttler, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Schellings: ZkTh 82 (1960) 275—289.

[8] Im Grunde ist dies bereits dieselbe Einsicht, die — im neuscholastischen Raum — bei J. Maréchal als Urbejahung des Seins (affirmation de l'être) wiederkehrt und in seiner transzendentalen Begründung der Metaphysik entscheidende Bedeutung gewinnt.

der Gegenstandswelt, sondern auch das „An-sich" des Subjektsvollzugs, um sich auf das reine εἶδος zu beschränken und Phänomenologie als eidetische Wissenschaft, als reine Wesensphilosophie zu konstituieren.

Ein Übergang vom rein formalen Aspekt zum aktuellen Vollzug, analog dem Schritt von Kant zu Fichte, geschieht nochmals von Husserl zu Heidegger, der von neuem den Selbstvollzug des Subjekts als die Existenz des Daseins in den Ansatz bringt. Nur so ist es möglich, die Ebene der bloß eidetischen Wissenschaft zu überwinden und das Sein als den Grund des Wesens zu erreichen. Heidegger will das Dasein vom Sein her verstehen, den menschlichen Seinsvollzug also aus dem ihm vorgängigen, ihn begründenden Sein her begreifen. Aber er geht nicht hinaus über das endliche und geschichtliche Dasein, er bestimmt das Sein selbst als endliches und geschichtliches Sein. So aber verschließt er sich die Möglichkeit, den endlichen, sich selbst aber unendlich übersteigenden Geistvollzug zu erklären und den Boden einer Metaphysik zu gewinnen.

Aus diesen, sehr knappen und summarischen Hinweisen auf die Geschichte der transzendentalen Problematik ergibt sich schon die Aufgabe, die einer Selbstbegründung der Metaphysik, wenn sie möglich sein soll, gestellt ist. Weil der Erkenntnisvollzug des Subjekts allen gegenständlichen Inhalten seines Wissens vorausliegt und diese als Inhalte des Wissens vermittelt, muß im aktuellen Vollzug des Denkens und Wissens angesetzt werden. Der Vollzug muß auf die Bedingungen seiner Möglichkeit befragt werden, insofern diese bedingend und bestimmend in den Vollzug selbst eingehen, im Vollzug also, wenn auch unthematisch, mitgesetzt und mitvollzogen werden. Weil sie konstitutiv in den Vollzug eingehen, können sie reduktiv aus dem Vollzug aufgewiesen werden, so daß von daher deduktiv der Vollzug in seinem Wesen und seiner Möglichkeit a priori begriffen werden kann. Wenn sich in derart transzendentaler Reflexion zeigen läßt, daß all unserem Wissen, wie immer es inhaltlich bestimmt sein mag, als Bedingung seiner Möglichkeit ein Grundwissen vorausgeht, das im thematisch gegenständlichen Erkenntnisvollzug unthematisch und ungegenständlich, aber doch als Wissen mitvollzogen wird, wenn — weiter — dieses Grundwissen durch reduktiven Rückgriff auf die Bedingungen des Vollzugs thematisch gemacht und auf den Begriff gebracht werden kann, und wenn sich — schließlich — daraus ergibt, daß dieses Grundwissen ein Wissen um das Sein als Bedingung alles Wissens um Seiendes ist, daher den Horizont des Seins überhaupt eröffnet, in dem sich unser Wissen als Wissen vollzieht, dann — ich möchte es wagen, kritisch noch zu verschärfen: nur dann — ist Metaphysik als Wissenschaft möglich.

II.

Wie aber kann das gezeigt werden? Wo kann der Aufweis seinen Ansatz nehmen? Jedenfalls im Vollzug, aber in welchem Vollzug? Können wir einen beliebigen Akt des Denkens und Wissens zum Ansatz wählen? Zwar ist der reduktive Aufweis des Grundwissens, weil es jedem Akt des Wissens zugrundeliegt, an sich aus jedem Akt des Wissens möglich. Wenn ich aber von einem Akt inhaltlich bestimmten Wissens ausgehe, so hat dieser Akt schon bestimmte Voraussetzungen, die erst eingeholt werden müssen, wenn das Wissen gesichert sein soll und den gesicherten Boden einer Metaphysik abgeben soll. Überdies wäre die Wahl dieses und nicht jenes Erkenntnisaktes nicht begründet, sondern willkürlich gesetzt; und damit wäre vielleicht (das ließe sich nicht ausschließen) schon eine sachliche Vorentscheidung für den weiteren Vollzug der Metaphysik getroffen. Womit kann also angefangen werden? Die Frage nach dem richtigen Anfang ist jedenfalls unausweichlich, welchen Anfang man auch immer wählen mag. Sie ist die erste Frage, die der Setzung jedes anderen Anfangs noch vorausliegt. Wie immer ich anfangen will, jedenfalls muß ich zuvor nach der Möglich-

keit und Richtigkeit dieses Ansatzes fragen. So aber gibt die Frage nach dem Anfang sich selbst — im Vollzug solchen Fragens — schon die Antwort: Der Anfang ist die Frage. Die Frage liegt jedem anderen, etwa möglichen Anfang noch voraus und hebt ihn als Anfang auf. Die Frage allein ist ein schlechthin erster, voraussetzungsloser Anfang. Wird er in Frage gestellt, so ist das eine neue Frage, die von neuem die Möglichkeit und Notwendigkeit des Fragens setzt[9].

Überdies ist die Frage der einzig mögliche Ansatz, der die Methode des weiteren Fortgangs vermitteln kann. In jedem anderen Ansatz werden zwei Voraussetzungen gemacht: eine inhaltliche, nämlich der Ansatz selbst, von dem ausgegangen werden soll und eine formale oder methodische, nämlich die Möglichkeit und Notwendigkeit, den Ansatz auf bestimmte Weise zu befragen und über ihn hinauszufragen. In der Geschichte der transzendentalen Problematik dürfte es, so weit ich sehe, bisher noch nie gelungen sein, die Methode des Fortgangs aus dem Ansatz selbst zu vermitteln, auch nicht bei Hegel, der die Dialektik, die alles vermitteln soll, selbst nicht vermitteln kann, sondern voraussetzen muß und daher einen unvermittelten Sprung in die dialektische Bewegung des Systems verlangt[10].

Eine Vermittlung der Methode ist aber durch den Ansatz in der Frage möglich, weil sich die Frage nach dem Anfang — im Vollzug solchen Fragens — notwendig reflektiert zur Frage nach der Frage. Wenn ich nach dem Anfang frage, so erweist diese Frage selbst, daß die Frage der Anfang ist. Wenn aber die Frage der Anfang ist, so ist die Frage nach dem Anfang selbst schon eine Frage nach der Frage[11]. Die Frage wendet sich auf sich selbst zurück, weil sie sich selbst in ihrer Möglichkeit noch nicht voll begriffen hat und, um sich selbst zu begreifen, nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückfragen muß. Dabei handelt es sich nicht um beliebige, logische oder ontische Voraussetzungen, sondern um Bedingungen, die in den Vollzug des Fragens eingehen, sofern sie ihn in seine Möglichkeit setzen, die also durch den faktischen Vollzug des Fragens

---

[9] Wenn sich auch vom Ansatz im Urteil, wie ihn J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V., 2. Aufl., Brüssel-Paris 1949, J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik, Pullach bei München 1957, und andere wählen, der Ansatz in der Frage bezüglich des sachlichen Ertrags nicht wesentlich unterscheidet, so scheint uns die Frage als Ansatz kritischer als das Urteil. Während dieses ein bestimmtes, im Urteilsvollzug zu setzendes Wissen voraussetzt, das sich nicht durch die Setzung des Urteils selbst als begründet ausweist, setzt die Frage als solche, d. h. nicht insofern sie diese Einzelfrage ist, die bereits durch bestimmtes Einzelwissen bedingt ist, sondern sofern sie überhaupt eine Frage ist, die über das bestimmt Gewußte hinausgeht auf das Nicht-Gewußte, nichts voraus, da sie keine Setzung vollzieht, sondern nur in Frage stellt. Die Möglichkeit und Notwendigkeit des Fragens begründet sich jedoch selbst als unüberholbarer Anfang.

[10] Den bisher wohl einzigen, jedenfalls bedeutsamsten Versuch einer Vermittlung der Methode macht Hegel, dessen „Phänomenologie des Geistes" die dialektische Bewegung als den Rhythmus des Bewußtseinsprozesses empirisch vorfindet und dessen „Wissenschaft der Logik" sodann die logische Notwendigkeit der dialektischen Methode vom Ansatz (Sein und Nichts) her abzuleiten sucht. Dennoch bleibt die Dialektik die Grundvoraussetzung des Systems: Nur wenn das Denken den „Sprung" in die dialektische Bewegung macht und diese mitvollzieht, wird die Dialektik „phänomenal" erfahren (in der „Phänomenologie") und kann „logisch" in der apriorischen Notwendigkeit der „absoluten Methode" eingesehen werden (in der „Logik").

[11] In diesem Gedankenschritt drückt sich formal (in Gestalt einer logischen Schlußfolgerung) dasjenige aus, was sich in der realen Denkbewegung notwendig vollzieht: Wenn ich nach dem Anfang frage, jedoch erkenne, daß der Anfang die Frage ist, frage ich notwendig weiter nach der Frage selbst.

als erfüllt erwiesen sind; sonst wäre das Fragen nicht möglich[12]. Es geht um Bedingungen der Möglichkeit des Vollzugs, die in ihm mitgesetzt oder mitvollzogen, d. h. im unmittelbaren, jedoch unthematischen Vollzugswissen mitgewußt sind und durch Reduktion des Vollzugs auf die Bedingungen seiner Möglichkeit thematisch gemacht und begrifflich eingeholt werden müssen.

Wir haben also den Vollzug des Fragens nach den Bedingungen seiner Möglichkeit zu befragen. Fragen kann ich nur, wenn ich noch nicht weiß, wonach ich frage; sonst ist die Frage nicht mehr möglich, sie ist überholt und aufgehoben durch das Wissen. Fragen kann ich aber nur, wenn ich doch schon weiß, wonach ich frage; sonst ist die Frage noch nicht möglich, sie hat noch keinen Sinn und keine Richtung. Fragen kann ich also nur, wenn ich wissend-nichtwissend ausgreife nach dem Gefragten: in einem Vorwissen, das schon anfänglich und vorgreifend um das Gefragte weiß (sonst könnte ich noch nicht fragen), aber noch nicht voll bestimmt und begreifend weiß (sonst könnte ich nicht mehr fragen). Es ist ein Vorwissen, das um das eigene Nichtwissen weiß, denn es strebt danach, über die Grenzen des Wissens hinauszugehen und die Unbestimmtheit des Wissens in bestimmtem Wissen aufzuheben. Fragen setzt jederzeit Wissen voraus und ist selbst ein Modus des Wissens, eine Bewegung des Wissens, das über das Gewußte hinaus auf das Nichtgewußte hin sich selbst zu übersteigen strebt.

Eine bestimmte Einzelfrage ist bedingt durch bestimmtes, nämlich empirisches Vorwissen, das der Frage vorausgeht und ihr die Richtung weist. Aber das empirische Vorwissen konstituiert noch nicht die Bewegung des Fragens, die gerade über das vorgängige Wissen hinauszugehen strebt. Auch kann das empirische Vorwissen nicht als gesichert vorausgesetzt werden, darum kann die Frage, insofern sie empirisch bestimmte Einzelfrage ist, eine falsch gestellte, sinnlose oder unbeantwortbare Frage sein. Aber die Möglichkeit des Fragens gründet nicht in der Möglichkeit, diese oder jene Einzelfrage zu stellen, vielmehr gründet die Möglichkeit bestimmter Einzelfragen in der vorgängigen Möglichkeit überhaupt zu fragen. Denn die Einzelfrage kann selbst befragt werden nach ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit. Damit wird die Einzelfrage schon überstiegen, sie wird aufgehoben — aber aufgehoben in einer neuen Frage. Das Fragen als solches bleibt, es wird nicht aufgehoben, sondern in einem neuen Vollzug gesetzt.

Worin gründet aber die Möglichkeit des Fragens überhaupt? Wenn alles Fragen durch ein Vorwissen bedingt ist, so heißt das: Welcher Art ist das Vorwissen, das den Vollzug des Fragens als solchen in seine Möglichkeit setzt, darum in jeder Einzelfrage als Bedingung ihrer Möglichkeit anwest und sie als Frage konstituiert? Jede Frage ist ein Vorgriff des Wissens über das Gewußte hinaus auf das Nichtgewußte oder Noch-nicht-Gewußte hin, das aber selbst schon vom Wissen umgriffen, obwohl noch nicht voll begriffen ist. Die Frage ist ein Vorgriff des Wissens — woraufhin? Der Vorgriff des Fragens geht auf einen noch leeren, noch unbestimmten und unerfüllten Horizont, der aber als bestimmbar und erfüllbar vorausgewußt wird: Die Frage geht auf

[12] Eine ontische Bedingung ist als seiend vorausgesetzt, geht aber nicht konstitutiv in den Vollzug des Wissens ein, kann daher auch nicht reduktiv aus diesem allein aufgewiesen werden. Eine logische Bedingung dagegen ist nicht eine Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs, sondern eine Bedingung der inhaltlich bestimmten Setzung des Wissens (oder Urteilens). Die Frage als Frage ist jedoch keine Setzung, hat daher keine logischen Bedingungen. Sie hat aber Bedingungen der Möglichkeit des Vollzugs, d. h. Bedingungen, die einerseits den Vollzug als solchen (ob er in seinem sachlichen Gehalt berechtigt ist oder nicht) möglich machen, anderseits aber in den bewußten Vollzug als solchen konstitutiv eingehen und aus ihm reduktiv aufgewiesen werden können. Bedingungen dieser Art können wir im Anschluß an Kant transzendentale Bedingungen nennen.

Fragbares; sonst könnte sie nicht fragen. Wenn immer ich frage, so weiß ich (im Vollzug des Fragens) das, wonach ich frage, als Fragbares. Wenn aber alles Fragen auf Fragbares geht, so geht das Fragen überhaupt auf Fragbares überhaupt; sonst könnte ich überhaupt nicht fragen. Der fragende Vorgriff geht also — so können wir vorläufig sagen — auf den Horizont des Fragbaren überhaupt[13].

Wir müssen aber über diese erste, noch sehr formale und unbestimmte Antwort hinausfragen: Was ist überhaupt fragbar? Wie weit erstreckt sich der Horizont der Fragbarkeit als der Möglichkeitsbereich meines Fragens? Ist es ein bestimmt begrenzter Horizont, innerhalb dessen wir fragen können, der aber unserem Fragen Grenzen setzt, über die wir nicht mehr hinausfragen können? Wenn ich frage, ob der Möglichkeit meines Fragens Grenzen gesetzt sind, so habe ich im Vollzug solchen Fragens die Grenzen schon überstiegen. Denn fragen nach den Grenzen meines Fragenkönnens heißt doch danach fragen, ob ich über mögliche Grenzen des Fragenkönnens noch hinausfragen kann. Wenn ich aber so frage, habe ich über die möglichen Grenzen des Fragenkönnens schon hinausgefragt, habe also etwa gesetzte Grenzen der Möglichkeit meines Fragens schon überschritten und damit erwiesen, daß der Möglichkeit des Fragens grundsätzlich keine Grenzen gesetzt sind. Ich kann alle möglichen Grenzen befragen und über alle möglichen Grenzen noch hinausfragen: Ich kann schlechthin nach allem fragen. Der Horizont des Fragbaren ist schlechthin unbegrenzt.

Aber was ist das alles, wonach ich fragen kann? Was ist das alles im unbegrenzten Horizont des Fragbaren? Ist das Vorwissen, das die Frage ermöglicht, nicht schon irgendwie inhaltlich bestimmt? Wenn es inhaltlich noch vollkommen leer und unbestimmt ist, dann ist es noch kein Wissen, auch noch kein Vorwissen. Wenn ich aber frage, was das alles ist, wonach ich fragen kann, so weiß ich — wieder im Vollzug solchen Fragens selbst — vor allem anderen, was ich darüber vielleicht wissen kann, jedenfalls das eine: daß es „ist", daß alles Fragbare „ist" und daß es, wenn und insofern es fragbar ist, eben „ist". Oder umgekehrt: Ich weiß, daß es gerade weil und insofern es „ist", fragbar ist. Ich kann deshalb nicht anders fragen als nach dem, was ist. Auch wenn ich sonst noch nichts davon weiß, frage ich und kann nicht anders fragen als danach, ob es ist und was es ist. Fragbar ist das, was ist. Wenn aber schlechthin alles fragbar ist, so ist eben schlechthin alles etwas, das ist, d. h. es ist Seiendes. Die vorwissende und vorgreifende Bewegung des Fragens geht also auf Seiendes überhaupt: auf den Horizont des Seienden im ganzen. Der Vorgriff des Fragens als solchen geht aber — vor der bestimmten Einzelfrage — noch nicht auf Seiendes, insofern es dieses oder jenes, ein solches oder ein anderes ist, sondern insofern es Seiendes ist; er geht auf Seiendes als solches, insofern es ist. Seiendes als Seiendes ist bestimmt durch das Sein, gesetzt im Sein und durch das Sein. Der Horizont des Fragbaren ist also, so können wir jetzt sagen, der unbegrenzte

[13] Soll das „Woraufhin" des Vorgriffs bestimmt werden, der die Bewegung des Fragens als solchen möglich macht, so kann dies nur aus dem Vollzug des Fragens selbst, durch Rückgriff auf die im Vollzug mitgesetzten Bedingungen seiner Möglichkeit, geschehen. Auf diese Weise bestimmt sich der Möglichkeitsbereich des Fragens überhaupt zunächst als die Gesamtheit des Fragbaren, auf welche der Vorgriff geht und die wir den Horizont der Fragbarkeit nennen. Soll er jedoch weiter fortbestimmt werden, so kann dies wieder nur durch Reduktion des Vollzugs auf die in ihm mitgesetzten Bedingungen seiner Möglichkeit geschehen, durch den Aufweis nämlich, daß die jeweilige Frage nach einer Bedingung des Fragens im Vollzug ihres Fragens die Antwort bereits impliziert, so daß diese Antwort sich durch die Frage selbst notwendig auferlegt, die Negation der Antwort aber der Möglichkeit des Vollzugs der Frage widerspricht. Der Aufweis der folgenden Schritte geschieht also durch transzendentale Retorsion.

Horizont des Seins überhaupt. Das Sein überhaupt und im ganzen ist der Horizont, innerhalb dessen sich das Fragen als solches vollzieht und auf den die Bewegung des Fragens als solchen vorgreift. Ich könnte überhaupt nicht fragen, auch nicht nach empirisch einzelnem, wenn ich nicht immer schon vorgreifend wüßte um die Ganzheit des Seins, wenn nicht das Sein überhaupt dem Fragen und Wissen offenstünde als der wesenseigene Horizont des Vollzugs, der dadurch in seiner Möglichkeit bedingt, in seine Möglichkeit gesetzt ist.

Wenn sich aber das Fragen und Wissen im unbegrenzten Horizont des Seins bewegt, dann ist es wesentlich und grundsätzlich in seiner unbedingten Geltung garantiert, weil eben das Sein nicht mehr überholbar und aufhebbar, sondern der Horizont unübersteigbar letzter Geltung ist. Wenn ich frage: Was ist das?, so will ich nicht nur wissen, wie es mir erscheint oder wie es sich in einer bedingten Geltung — relativ „für mich" — darstellt, sondern ich will wissen, wie es selbst ist, wie es in unbedingter Geltung — absolut „an sich" — eben ist. Und wenn ich etwas weiß und urteilend das Wissen setze: Das ist so, dann meine ich nicht nur seine relativ gültige Erscheinung „für mich", überhaupt nicht nur seine Darstellung unter einem bedingten, darum aufhebbaren Aspekt, in einer bedingten, darum überholbaren Geltung, sondern ich meine immer und notwendig das, was ist, wie es absolut gültig „an sich selbst" ist, also im unbedingten, unüberholbar letzten Horizont der Geltung. Unbedingt, weil grundsätzlich nicht übersteigbar oder überholbar, ist aber nur ein schlechthin unbegrenzter Horizont. Weil und insofern sich das Denken (fragend und wissend) seinem Wesen nach im unbegrenzten Horizont des Seins vollzieht, bewegt es sich im Horizont des unbedingt gültigen An-sich-Seins und vermag daher Seiendes in seinem unbedingt gültigen An-sich-Sein zu erreichen und zu treffen[14].

Die transzendentale Reflexion auf die Frage hat also bisher ergeben, daß sich unser Denken (fragend und wissend) im unbedingten und unbegrenzten Horizont des Seins bewegt, die unbedingte und unbegrenzte Ganzheit des Seins jederzeit im Vollzug des Fragens und Wissens voraussetzt und als Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs vorwissend mitsetzt.

III.

Damit ist jedoch erst der Horizont des Seins gewonnen, aber noch nicht ein bestimmtes Wissen um das Sein von Seiendem gesetzt. Das Urwissen um das Sein im ganzen, die Urbejahung des Seins im ganzen ist das metaphysische Grundgeschehen, das allem Fragen und Wissen im einzelnen als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegt. Wie soll aber von daher ein differenziertes Wissen

[14] Damit ist für die Einzelerkenntnis nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit, das An-sich-Sein des Seienden zu treffen, gesetzt. Wäre aber unsere Erkenntnis allein durch den unbedingten und unbegrenzten Seinshorizont bestimmt, so müßte sie sich aus apriorischer Notwendigkeit in reiner Einsicht in das unbedingt gültige An-sich-Sein vollziehen, sie könnte es nicht verfehlen, die Möglichkeit des Irrtums wäre ausgeschlossen. Dieser ist nur dadurch möglich, daß dem unbedingten und unbegrenzten Horizont des Seins ein anderer, nämlich bedingter und begrenzter Horizont als unmittelbarer Vollzugsbereich des menschlichen Geistes vorgelagert ist: durch die Sinnlichkeit. Zwar wird das sinnlich gegebene Phänomen immer schon geistig durchdrungen und überstiegen, auf An-sich-Sein bezogen; aber diese Zweiheit begründet die Möglichkeit, das in sich nur relativ gültige Phänomen in der absoluten Setzung des Wissens und Urteilens falsch auszulegen, sein wahres An-sich-Sein also zu verfehlen. Zwar kann das Sein als solches nie verfehlt werden, weil das Wissen um Sein allem Einzelwissen um Seiendes begründend vorausgeht, aber das Sein des jeweils einzelnen und bestimmten Seienden kann verfehlt werden, weil dieses sich zunächst in der Bedingtheit einer sinnlichen Erscheinung darbietet, die auf die Unbedingtheit seines An-sich-Seins überstiegen werden muß.

um Seiendes innerhalb der umgreifenden Ganzheit des Seins vermittelt werden? Sein ist das eine, allen gemeinsame; Sein als Sein setzt Identität, nicht Differenz. Sein als Sein kann darum niemals zum Prinzip der Differenzierung unseres Wissens werden — wenn ein Vergleich erlaubt ist: ähnlich wie Schellings absolute Identität und Indifferenz kein brauchbares Prinzip der Ableitung und Besonderung ist, sondern nach Hegels berühmten Einwand „die Nacht, worin alle Kühe schwarz sind"[15]. Geraten wir nicht in eine ähnlich unterschiedslose Nacht der Identität, wenn wir vom Sein ausgehen? Aber wir sind nicht ausgegangen vom Sein, sondern vom Fragen. Und das Fragen setzt schon eine Differenz, da der Fragende sich wissend und nichtwissend abhebt vom Sein im ganzen. Fragend weiß ich zwar um das Sein und den Sinn des Seins überhaupt; sonst könnte ich noch nicht danach fragen. Aber fragend weiß ich auch um das mich und mein Wissen übersteigende Sein; sonst könnte ich nicht mehr danach fragen. Wie ist also diese Zweiheit von Wissen und Nichtwissen zu verstehen, so daß daraus der eine Vollzug des Fragens in seiner Möglichkeit begriffen wird?

Im Vollzug des Fragens weiß ich, daß ich frage, daß ich den Vollzug des Fragens setze. Ich weiß, daß ich den Vollzug als Sein im Horizont des Seins überhaupt setze. Indem ich den Vollzug setze, weiß ich darum. Und indem ich es weiß, setze ich ihn: als eine unmittelbare Identität von Sein und Wissen. Das Sein weiß sich selbst im Vollzug. Der Vollzug weiß sich selbst als Sein. Das Sein vollzieht sich als Wissen und das Wissen setzt sich als Sein. Sein und Wissen sind in dem einen Vollzug schlechthin identisch gesetzt; sonst wäre es nicht mehr ein bewußter, sich wissender Vollzug. Das zeigt, daß uns Sein im Sinne von „An-sich-Sein" ursprünglich nicht als gegenständliches Sein, sondern als das Sein des geistigen Vollzugs gegeben ist, und daß umgekehrt Wissen ursprünglich nicht gegenständliches Wissen ist, sondern das Sich-Wissen des Seins, das sich selbst reflektiert und im Vollzug wissend bei sich ist. Der Vollzug des Fragens und Wissens oder jeglichen bewußten Aktes wird also vor jeder gegenständlichen Intention als Identität von Sein und Wissen, d. h. als Identität des im Vollzug sich selbst wissenden Seins, gesetzt. Diese ist der Grund alles Wissens, aller Gelichtetheit des Seins im Bewußtsein.

Aber Fragen bedeutet nicht allein Wissen, sondern auch Nichtwissen. Wenn Wissen Identität von Sein und Wissen setzt, so setzt Nichtwissen Nichtidentität oder Differenz von Sein und Wissen. Nichtwissend, darum fragen könnend und fragen müssend, setze ich mich selbst als nicht identisch mit dem Sein im ganzen. Ich weiß nicht nur um die Identität des Seins mit dem Vollzug meines Wissens, sondern auch um die Differenz oder Transzendenz des Seins gegenüber mir und dem Vollzug meines Wissens. Ich weiß um das mich übersteigende Sein, das ich im Wissen nicht eingeholt habe, nach dem ich darum fragen muß. Sofern ich wissend die Identität des Seins vollziehe, weiß ich, daß ich im Sein gesetzt bin. Sofern ich fragend die Differenz des mich übersteigenden Seins setze, weiß ich, daß ich nicht das Sein selbst und im ganzen bin, sondern als endliches Seiendes im Sein und durch das Sein gesetzt bin.

Der Vollzug des Fragens kann nur begriffen werden unter der Bedingung des mich übersteigenden Seins, das ich im Vollzug nicht selbst setze, sondern je schon voraussetze, im Wissen nicht eingeholt habe, sondern erst fragend erreichen muß. D. h. aber: der Vollzug des Fragens ist nicht idealistisch, sondern nur realistisch verstehbar, wie es denn auch, so weit ich sehe, geschichtlich keine Gestalt idealistischen Denkens gegeben hat, die das Phänomen des Fragens beachtet und ernst genommen oder gar begreifend bewältigt hätte. Der Idealist

---

[15] Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes: WW II 14: „. . . sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."

kann nicht fragen, sondern nur wissend setzen. Fragen kann nur der Realist, der um das Sein weiß, das er nicht setzt, sondern voraussetzt. Weil aber jeder fragen kann und fragen muß, erweist sich im Vollzug seines Fragens jeder als Realist, auch wenn er eine idealistische These vertritt; sie wird durch den Vollzug seines Fragens widerlegt[16]. Es gibt keinen verschlossenen Innenraum einer transzendentalen Subjektivität, da alles Denken und Wissen durch die offene Transzendenz auf das Sein ermöglicht ist.

IV.

Von hier aus wird es möglich, zu einer differenzierteren Ausarbeitung der Metaphysik fortzuschreiten, welche die Inhalte der traditionell scholastischen Ontologie aufnimmt, jedoch vom gegebenen Ansatz her methodisch neu vermittelt. Die Fragen und Aufgaben, die damit gestellt sind, wollen wir nur andeuten, soweit es notwendig ist, um die Methode der Vermittlung und Fortbestimmung sichtbar zu machen, ohne jedoch jeden einzelnen Schritt sachlich hinreichend begründen und ausführen zu können; dazu müßte eine gesamte Metaphysik entwickelt werden. Weil aber die Methode ihrer Entwicklung nur im Einsatz am Inhalt bestimmt werden kann, muß auf den inhaltlichen Fortgang hingewiesen werden[17].

Es geht darum, den Vollzug des Fragens aus den Bedingungen seiner Möglichkeit zu begreifen. Fragend weiß ich, so haben wir gesehen, daß ich selbst endliches Seiendes bin, das im Sein gesetzt, aber nicht das Sein selbst und im ganzen ist. Seiendes ist im Sein und durch das Sein gesetzt. Das Sein ist die Bedingung, der innere Grund des Seienden. So kann von hier aus — durch den Rückgriff auf die Bedingungen der Möglichkeit — das S e i n des Seienden erreicht werden: Durch das Sein (als das Prinzip des Gesetztseins) ist das Seiende erklärt, sofern es gesetzt ist, aber noch nicht, sofern es begrenzt ist. In den Vollzug meines Fragens geht aber als Bedingung seiner Möglichkeit auch das Wissen um die endliche Begrenztheit des Fragenden ein. Was ist also, so müssen wir weiter fragen, der Grund der Endlichkeit? Das endliche Seiende fordert ein endliches W e s e n (als das Prinzip seines Begrenztseins). Sein als Sein setzt noch nicht das bestimmte Wesen dieses Seienden. Das Wesen als Wesen setzt noch nicht das wirkliche Sein dieses Seienden. Beide konstituieren, einander durchdringend und bestimmend, das endliche Seiende.

Durch Sein und Wesen ist der Fragende erklärt, sofern er endliches Seiendes ist, aber noch nicht, sofern er im Vollzug seines Fragens steht. Wir müssen also weiter fragen. Fragend weiß ich mich im Vollzug einer Wirklichkeit, die über das Sein und Wesen meiner selbst hinausgeht; denn ich bin derselbe, auch wenn ich nicht diese Frage stelle. Fragen ist also ein Wirkvollzug, in dem das Seiende sich selbst vollzieht und in eine neue Wirklichkeit setzt. Das ist nur möglich, wenn das Sein des Seienden, obwohl es durch das endliche Wesen begrenzt ist, doch nicht endgültig begrenzt ist, sondern die Grenze des Wesens durchbricht und übersteigt, dem reinen Vollzug seiner selbst, des Seins überhaupt, entgegenstrebend. Daraus ergibt sich als Bedingung des Fragens: W i r k e n ist (seinem eigentlichen Wesen nach) Vollzug des Seins überhaupt, wenn auch auf die Weise des Wirkenden, das, wenn es endlich ist, das Sein im ganzen nicht adäquat vollziehen, sondern ihm nur entgegenstreben kann.

---

[16] Daß hiermit nicht ein Realismus in einem naiv dogmatischen und gegenständlichen Sinn gemeint ist, sondern ein Realismus, der sich transzendental zu begründen vermag und die echten Anliegen des Idealismus in sich aufnimmt, dürfte genügend deutlich sein.

[17] Die inhaltliche Entwicklung, die hier nur knapp entworfen werden kann, wurde bereits voll durchgeführt in einer „Metaphysik", die bald erscheinen soll.

Dadurch ist zwar das Fragen als Wirkvollzug erklärt, aber noch nicht als bestimmte Weise des Wirkens, in der ich mich vorfinde. Fragend weiß ich, daß ich frage. Es ist ein bewußter, sich wissender oder bei sich seiender Wirkvollzug, in dem ich um das Sein meiner selbst (des Fragenden) und meines anderen (des Gefragten) weiß, also Sein als Sein wissend vollziehe. Wir nennen das einen Vollzug geistigen Wirkens, dessen Wesen hier bestimmbar wird: Es ist ein Wirkvollzug, der Sein als Sein erreicht und vollzieht, wenn er auch (im Falle des endlichen Geistes) das Sein im ganzen nicht adäquat zu begreifen vermag, sondern, um das Sein von endlichem Seienden wissend, nach dem Sein im ganzen nur wissend und nichtwissend ausgreifen kann.

Der fragende Ausgriff ist nicht nur Wissen, sondern auch Nichtwissen, jedoch Streben nach Wissen: ein Wissen-Wollen. Er ist also nicht nur Wissen, sondern auch Wollen. Wie ist diese Zweiheit (wieder als Bedingung der Möglichkeit des Fragens) zu begreifen? Weil der Selbstvollzug des endlichen Geistes das Sein nicht setzt, sondern voraussetzt, steht er in der Zweiheit seiner selbst und seines anderen, in der Zweiheit von Subjekt und Objekt. Der Vollzug des Geistes setzt jedoch eine Identität von Subjekt und Objekt, eben in dem identischen Vollzug. Weil es aber eine Identität ist, welche die Differenz von Subjekt und Objekt nicht aufhebt, sondern voraussetzt, kann der identische Vollzug entweder im Subjekt oder im Objekt gesetzt werden. Wird er im Subjekt gesetzt, so wird das Objekt im Subjekt selbst (als Objekt im Vollzug) gesetzt; das nennen wir Wissen. Wird der Vollzug nicht im Subjekt, sondern im Objekt gesetzt, so vollzieht sich das Subjekt, sich übersteigend, auf das Objekt selbst (das Objekt an sich) hin, um sich an das andere hinzugeben und mit ihm identisch zu werden; das nennen wir Wollen oder Lieben.

Von hier aus kann (wieder als Bedingung des Fragens) die Wahrheit und Gutheit des Seins vermittelt werden. Denn ich kann nach allem überhaupt fragen, ich kann nach dem Sein im ganzen fragen. Das ist nur möglich, weil alles in den Horizont meines Wissens fällt, weil alles ein Wißbares ist, das grundsätzlich dem Wissen des Geistes offensteht: als ein seinsmäßig Wahres. Und es ist nur möglich, weil alles überhaupt in den Horizont meines Strebens und Wollens fällt, weil es ein Wollbares oder Liebbares ist, das dem Streben des Geistes einen erstrebbaren oder erstrebenswerten Inhalt darbietet: als ein seinsmäßig Gutes oder Werthaftes.

Dadurch ist zwar das Fragen als Geistvollzug des Wissens und Wollens in seinem Wesen und seiner Möglichkeit erklärt, aber der konkrete Vollzug des Fragens ist noch immer nicht ausgeschöpft und hinreichend begriffen. Denn fragen kann ich nur, wenn mir etwas vorgegeben ist, das ich befragen und über das ich hinausfragen kann. Wenn ich frage: „Was ist das?", so weiß ich schon um ein „Das", das mir gegeben ist, dessen weiteres und tieferes „Was" aber noch zu erfragen bleibt. Das zu befragende „Das" ist nicht von mir gesetzt, sonst wäre es rein gewußt, ich könnte es nicht mehr befragen. Es ist vielmehr vorausgesetzt, es ist mir gegeben und von mir hingenommen. Das Fragen, wie wir faktisch fragen, setzt hinnehmendes Erkennen voraus. Hinnehmende Erkenntnis setzt aber die Einwirkung des Gegenstandes voraus, der sich wirkend im anderen vollzieht. Geistiges Wirken jedoch, so haben wir gesehen, ist ein Vollzug, den das Wirkende in sich selbst setzt und in dem es bei sich selbst ist. Wenn sich jetzt ein Wirken zeigt, in dem das Wirkende sich im anderen vollzieht, nicht bei sich, sondern beim anderen ist, so ist das ein spezifisch ungeistiger Vollzug, der ein Prinzip des Nicht-bei-sich-Seins, sondern Beim-andern-Seins, also ein Prinzip des Außer-sich-Seins voraussetzt, das wir Materie nennen, aber nicht im Sinne des konkret materiellen Dinges, sondern des reinen Prinzips der Materialität, wodurch Seiendes zu einem materiell Seienden bestimmt ist. Der konkrete Vollzug des Fragens setzt also voraus, daß der Fragende ein

endlicher Geist in Materialität ist und sich in einer Welt von materiell Seiendem (als dem unmittelbaren Bereich seines Selbstvollzugs und seiner Selbstvermittlung) bewegt. Von hier aus können — darauf sei nur hingewiesen — die Strukturen und Kategorien des Materiellen, ebenso wie das Sein, Erkennen und Wirken des Menschen als des endlichen Geistes in der Welt des Materiellen metaphysisch bestimmt werden.

Und weiter: Weil wir in der Welt nicht nur das Andere, sondern auch und vor allem den Anderen antreffen, d. h. nicht nur in einer Welt materieller Gegenständlichkeit, sondern auch und vor allem in einer Welt personaler Gemeinschaft stehen, das Fragen, wie wir es konkret vollziehen, nicht nur ein Fragen nach etwas, sondern auch und vor allem an jemanden ist, also ein Fragen in personalem Bezug auf ein Du, deshalb erschließt sich von hier aus auch der personale Bereich in seiner Eigenständigkeit und seiner Eigengesetzlichkeit, aber seiner wesenhaften Notwendigkeit für das Dasein des Menschen in der Welt.

V.

Wichtiger aber als die Einzelinhalte, auf die wir doch nur flüchtig hinweisen konnten, ist das methodische Prinzip, das darin sichtbar wird. Halten wir deshalb noch einen Rückblick auf die Methode des bisherigen Fortgangs, die sich aus dem Ansatz selbst ergeben hat. Jeder Inhalt, der durch Reflexion auf den Vollzug des Fragens thematisch geworden ist, hat ein Element zur Erklärung des konkreten Vollzugs beigetragen. Aber das einzelne Element hat den konkreten Vollzug in seiner Einheit und Fülle, auch in der Einheit und Fülle seines unmittelbaren Vollzugswissens, nicht ausgeschöpft und nicht erschöpfend erklärt. Darum mußten wir immer von neuem zurückfragen auf den Vollzug, um ihn aus den Bedingungen seiner Möglichkeit zu begreifen. Daraus haben sich immer neue Inhalte und Bestimmungen ergeben, die im Vollzug des Fragens unthematisch mitgesetzt und mitvollzogen waren, aber erst durch den Rückgriff auf die Bedingungen des Vollzugs thematisch gemacht und auf den Begriff gebracht werden konnten.

Die kreisende Bewegung dieser Methodik, die sich daraus ergibt, könnten wir als Dialektik von Vollzug und Begriff bezeichnen, d. h. genauer als Dialektik zwischen dem im Vollzug mitgesetzten, jedoch unthematischen Vollzugswissen und dem ausdrücklichen, begrifflich erfaßten und bestimmten Wissen. Es ist also nicht eine begrifflich logische Dialektik nach Art der Hegelschen Selbstbewegung des Begriffes. Eine solche kann es nicht geben, wenn man allein den logischen Gehalt des Begriffes betrachtet, nicht aber — was bei Hegel zumindest nicht ausdrücklich genug geschieht — auf den aktuellen Vollzug des Begreifens zurückgeht, der sich selbst nicht begreift und deshalb auf seine Bedingungen reflektieren muß, um sich selbst im Begriffe einzuholen.

Diese Dialektik ist ferner nicht eine Dialektik negativer Aufhebung, in der jedes Moment, das erreicht wurde, im weiteren Fortgang überwunden wird und seine Geltung verliert, sondern eine Dialektik positiver Fortbestimmung, in der das einzelne begrifflich eingeholte Inhaltsmoment nicht aufgehoben, sondern überboten wird. Es bleibt gültig, aber es ist nicht endgültig, es wird durch weitere Bestimmungen jeweils noch überstiegen und fortbestimmt, ohne daß jedoch dieser Prozeß endgültig ans Ende kommen könnte. Er kann sich nicht vollenden, weil der Vollzug begrifflich nicht ausschöpfbar ist, das apriorische Grundwissen nicht adäquat thematisch gemacht werden kann, d. h. weil wir uns selbst und den Vollzug unseres Fragens und Wissens reflex nie restlos einholen und aus dem letzten Grund seiner Möglichkeit begreifen können, d. h. weiter: weil wir das Sein selbst niemals erschöpfend begreifen.

Wenn wir fragen nach dem Sein, so kann zwar das nächstliegende Seiende Antwort geben, da es eben ist. Es kann eine gültige, aber keine endgültige, keine volle und erschöpfende Antwort geben, weil es im Sein begrenzt ist: als

endliches Seiendes. Darum geht die Bewegung des Fragens weiter. Das Sein offenbart sich jeweils voller und tiefer in anderen Seienden und weiteren Seinsbestimmungen, ohne aber darin aufzugehen. Das Sein kann nie endgültig eingefangen und begrifflich festgehalten werden, es übersteigt jeden begrifflich faßbaren Gehalt. Hier offenbart sich eine Dynamik des Geistes, der für die Unendlichkeit des Seins offen ist, sich aber als endlicher Geist jeweils im Ergreifen von endlichen Seienden vollziehen muß, jedoch das endliche Seiende übersteigt im Vorgriff auf das absolute Sein, ohne aber den Endpunkt der Bewegung je adäquat einholen und so die vorgreifende Bewegung aufheben zu können in der Ruhe begreifenden Wissens.

Diese Dynamik und Dialektik des endlichen Geistes, der über alle thematisch gewußten und begrifflich erfaßten Inhalte je noch hinausgeht und ausgreift nach Weiterem, das noch nicht eingeholt und begriffen ist, diese Bewegung des Wissens um das Sein, das sich nie endgültig festlegen läßt, sondern immer neu sich selbst übersteigt, offenbart dasjenige, was in der scholastischen Tradition die *Analogie des Seins* heißt. Sie ergibt sich notwendig aus der Reflexion auf den faktisch methodischen Fortgang, der vom ersten Ansatz in der Frage verlangt war und den das Denken von der Sache geleitet nehmen mußte.

Der endliche Geist vollzieht sich in der Bewegung analoger Fortbestimmung des Wissens um das Sein, notwendig vorgreifend auf die Unbedingtheit und Unbegrenztheit des Seins, das den Horizont alles Wissens bildet, aber im Wissen um endliches Seiendes nicht erfüllt wird und deshalb jenseits alles endlichen Seienden *absolutes Sein* voraussetzt: als das letzte Woraufhin der geistigen Bewegung, das letzte und unbedingte Konstitutivum des Seinshorizonts. Das absolute Sein wird also — entsprechend der Methodik, die sich ergeben hat — nicht eigentlich durch einen Aufstieg des Denkens vom Endlichen zum Unendlichen erreicht, sondern vielmehr durch den Ausschluß des endlichen, das sich nicht als das immer schon angezielte Sein selbst erweist. Das Sein war immer schon gewußt und immer schon notwendig bejaht als die unbedingte Bedingung alles Fragens und Wissens. Endliches Seiendes aber, sowohl dasjenige, das ich selbst bin, als auch dasjenige, das ich nicht bin, ist nicht das Sein selbst, es ist bedingt und begrenzt, und kann darum die Bewegung des Fragens und Wissens nicht aufheben. Die Bewegung geht weiter über alles Bedingte und Begrenzte hinaus auf das unbedingte und unbegrenzte Sein selbst.

Dieses kann aber, wie sich daraus ergibt, nur in einem analogen Verhältnis zum endlichen Seienden stehen und darum vom endlichen Wissen nur analog begriffen werden. Wenn es nämlich das unbegrenzte Woraufhin der Bewegung des Geistes, das absolute Konstitutiv des Seinshorizonts ist, in dem sich unser Fragen und Wissen bewegt, dann kann es nicht ein Seiendes unter Seienden sein, es kann nicht univok übereinkommen mit den endlichen Seienden. Sonst wäre es selbst nur ein Gegenstand innerhalb des Horizonts, nicht aber das vorgängige Konstitutivum des Horizonts. Wenn es jedoch dieses ist, dann kann es auch nicht ein schlechthin anderes sein, das mit dem endlichen Seienden in nichts übereinkommt, sondern in äquivokem Verhältnis zu ihm steht, von unserem Wissen also überhaupt nicht mehr positiv inhaltlich erreicht werden kann. Wäre es so, dann könnte es erst recht nicht als das letzte Woraufhin unserer geistigen Bewegung den Horizont unseres Fragens und Wissens konstituieren. Dies kann es nur, wenn es mit dem Seienden innerhalb des Horizonts in letzter Gemeinsamkeit steht, sofern es „ist", das endliche Seiende aber unendlich überragt, da es das Sein selbst ist, das vom endlichen Geist zwar gewußt, aber niemals adäquat begriffen werden kann, d. h. wenn es in analogem Verhältnis zum endlichen Seienden steht und vom endlichen Geist nur im analogen Begriff, der sich selbst ins Unbegreifliche hinein übersteigt, gewußt werden kann: als die ursprünglich reine, unbedingte und unendliche Fülle des Seins.

DIE WAHLBEEINFLUSSUNG BEI DEN ORDENSLEUTEN

Von Prof. Dr. P. Philipp Hofmeister O.S.B., Neresheim

I.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß bei Wahlen zu höheren Ämtern die Gemüter etwas in Wallung geraten und manches vorkommt, was an sich nicht sein sollte. Auf der einen Seite muß bei den Wahlen unbedingt die Freiheit der Abstimmung garantiert sein, auf der anderen Seite macht sich aber die menschliche Herrschsucht und Leidenschaft nur gar zu leicht geltend. Das ist nicht bloß bei den bürgerlichen Wahlen, sondern auch bei den kirchlichen der Fall. Schon im Mittelalter hatte die Kirche eine eingehende Wahlordnung erlassen: Die Dekrete Gregors IX. weisen im ersten Buche im 6. Titel: De electione et electi potestate, nicht weniger als 60 päpstliche Dekretalen auf, die noch durch 47 im ersten Buche im 6. Titel des Liber Sextus Bonifaz' VIII. und durch 8 im ersten Buche im 3. Titel der Klementinen ergänzt wurden. Im neuen Codex Juris Canonici sind die Canones 161—182, also 22 den kanonischen Wahlen gewidmet. Dazu kommen dann noch die cc. 506 und 507 aus dem Ordensrecht. Hier ist in c. 507 § 2 ein Gesetz gegeben, das gewisse unliebsame Vorkommnisse bei den Wahlen der Ordensleute zu bekämpfen sucht. Es lautet: *Caveant omnes a directa vel indirecta suffragiorum procuratione tam pro seipsis quam pro aliis.* Im Ordensrecht für die Ostkirche von 1952 c. 35 § 2 ist der Wortlaut etwas geändert: *Caveant omnes ne directe vel indirecte suffragia procurent tam seipsis quam aliis.* Eine sachliche Änderung ist hierin freilich nicht enthalten. Wie wichtig diese Normen sind, zeigt, daß im Schema für den Quinquennalbericht der Ordensoberen die Frage gestellt ist, ob in allem, auch bei Einholung von Informationen, der Grundsatz des c. 507 § 2 beobachtet wurde[1]. Diesen Kanon möchten wir im folgenden etwas untersuchen und seine Auswirkung darstellen.

Nach den Quellenangaben, die uns Kardinal Pietro Gasparri zu den einzelnen Canones und Paragraphen geschenkt hat, war der erste Papst, der hier bei Mißständen bei den Wahlen der Ordensleute allgemein eingriff, Klemens VIII. in seinem Dekrete „Nullus omnino" vom 25. Juli 1599 § 22[2]. Unser Kanon 507 § 2 ist fast wörtlich diesem Dekrete entnommen, doch ist im Eingang noch die Begründung mit den Worten beigefügt: *Ut omnis officiorum ambitus occasio praecludatur,* und nach den Worten *pro aliis* noch: *tum in Capitulis locorum, tum in caeteris, praesertim Generalibus Capitulis seu Congregationibus, seu alibi.* Auch findet sich in diesem Dekrete noch eine ziemlich lange Sanktion. Diese läßt die partikularrechtlichen Strafbestimmungen in Kraft und verordnet noch dazu, daß die Übertreter des Gesetzes eo ipso die innegehabten Ämter verlieren und zum Erwerb anderer unfähig seien, ja *pro qualitate culparum* könnten noch strengere Strafen verhängt werden. Eine etwaige Dispens sollte nur der Papst oder seine Nachfolger gewähren können. Die genannten Strafen werden dann noch auf die *complices,* die *simpliciter scientes et non revelantes* ausgedehnt. Diese Sanktion ist im Codex nicht mehr erwähnt, sie ist daher kraft des c. 6,5° abgeschafft. Damit ist freilich nicht gesagt, daß eine etwaige Verletzung unseres Canons überhaupt nicht bestraft werden könnte. In einem besonderen Falle, d. h. wenn ein Ägernis entstehen oder eine recht schwere Übertretung des Gesetzes vorliegen würde, könnte freilich der gesetzmäßige Obere eine gerechte Strafe verhängen, dies sogar ohne vorhergehende Androhung einer Strafe (c. 2222 § 1), zwar keine Zensur, weil hiezu eine vorherige Mahnung erforderlich ist, wohl aber eine Sühnestrafe, ein Strafsicherungsmittel oder eine Strafbuße. Freilich, der außerordentliche Charakter dieser Strafweise läßt es

[1] Enchiridon de statibus perfectionis I, Rom 1949, 608 n. 28.
[2] Codicis Juris Canonici fontes, Rom 1923ff, I n. 187 S. 356.

als geboten erscheinen, keine allzu harten Strafen zu verhängen[3]. Ob man die Norm des c. 2390 § 1: *Libertatem electionum ecclesiasticarum quovis modo per se vel per alios impedientes ... pro modo culpae puniantur*, auf unseren c. 507 § 2 anwenden kann, wie es Schäfer[4] tut, dürfte fraglich sein. Sie ist zwar ganz allgemein gehalten und gibt nur die Weisung: *pro modo culpae puniantur*. Erhalten bleiben sicher die partikularrechtlichen Sanktionen[5].

C. 507 § 2 gilt formell nur für die Ordensleute, die männlichen und die weiblichen, nicht aber die Mitglieder anderer kirchlicher Gemeinschaften, etwa der Dom- und Kollegiatkapitel, sowie der kirchlichen Vereine, deren Wahlen sich ja auch nach den cc. 161—182 vollziehen (cc. 433 § 2, 697 § 2). Trotzdem wird man nicht bestreiten können, daß unsere Norm auch für diese Gemeinschaften gilt, dies kraft des c. 20, nach dem eine etwaige Wahlbeeinflussung *a legibus latis in similibus* zu beurteilen ist. Dies mit Recht, denn die Wahlbeeinflussung ist nicht bloß durch das positive Recht, sondern auch durch das Naturrecht verboten, wenn sie zu einem schlechten Zwecke erfolgt, nämlich, damit ein weniger Würdiger einem Würdigeren vorgezogen werde. Sie ist auch verboten, wenn jemand für sich selbst zum eigenen Vorteile solche Machenschaften treibt, dann freilich nicht kraft Naturrechts, sondern kraft des positiven Rechts, trotz des Schriftwortes: *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat* (1 Tim 3, 1), weil die Folgen einer Wahlbeeinflussung in der Regel keine günstigen sind.

II.

Bereits im Corpus Juris Canonici finden sich Normen, die die Stimmenwerbung verbieten. Sie gelten zwar nicht für die Ordensleute, sondern für den Weltklerus. Das Allgemeine Konzil von Konstantinopel 869/70 verbot in c. 22 die Einmischung der weltlichen Fürsten in die Bischofswahlen unter der Strafe des Anathems (c. 1, D. 63). In einer Dekretale Innozenz' III. wird von Kanzler Mascaro unter Eid berichtet, der frühere Bischof Raimund de Rabastencs (1202—1205?) von Toulouse habe mit Freunden vor seiner Wahl eine Unterredung gehabt, daß sie ihn zum Bischof wählen sollten. Mascaro, der darum wußte, wurden dann die Benefizien, die er innehatte, entzogen. Mit der Angelegenheit waren der Abt von Citeaux und die Mönche R. und P. von Fontfroide beauftragt (c. 26, X, 1, 6). Die dritte Norm betrifft die Papstwahl. Das Allgemeine Konzil von Lyon II (1274) verbot den Kardinälen alle *pactiones, conventiones, obligationes, condicta et intendimenta omnia* (sc. *ad suffragium alicui vel aliquibus dandum vel non dandum*) und erklärte unter solchen Machenschaften vollzogene Wahlen für ungültig (c. 3, in VI°, 1, 6). Spätere Papstwahlbullen haben dieses Verbot noch weiter ausgedehnt[6]. Daß eine Wahlbeeinflussung bei den Orden auch schon vor 1599 vorkam, dürfte außer Zweifel stehen. Einige Orden seien genannt.

An erster Stelle wollen wir hier den Kartäuserorden nennen, von dem Innozenz XI. sagte, daß er nie reformiert worden sei. Allein dies schließt doch nicht aus, daß auch manche Menschlichkeiten in ihm vorkamen, so auch Wahlbeeinflussungen, so daß die Statuten der Tertia compilatio von 1507 c. 4 die Verordnung trafen: *Vocati ad confirmationem alicuius electionis nullo modo sollicitent eligentes*

---

[3] Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts[9], München 1959, III 354.

[4] Schäfer, De Religiosis, [4]Rom 1947, n. 498 S. 241.

[5] Eichmann-Mörsdorf I 87; H. Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche[2], Paderborn 1950, 27.

[6] Pius IV., „In eligendis" vom 9. 10. 1562 § 26 (Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, Turin 1857ff, VII 235).

de aliqua particulari persona eligenda aut postulanda, sed eligentium vota pure et simpliciter inquirant, statuti forma servata[7].

Die Dominikaner mußten auf ihrem Generalkapitel zu Plasencia 1310 den Beschluß fassen: Da die Beeinträchtigung der Freiheit der Wahlen dem Orden sehr schadet und dadurch viele Zwistigkeiten und Ärgernisse entstehen, so wird streng verboten, daß jemand *prece vel precio, comminacione, promissione ex certa scientia vel deliberacione* eine bestimmte Person zu wählen oder nicht zu wählen veranlaßt. Wer dieses Delikt begeht, der soll *omnibus suffragiis ordinis in vita pariter et morte* beraubt werden. Jenen, der zustimmt, soll dieselbe Strafe treffen, es sei denn, daß er den Stimmenwerber bei seinem Oberen anzeigt. Ist jemand der Stimmenwerbung überführt, dann soll ihm jedes Stimmrecht auf 9 Jahre entzogen und überdies noch andere harte Strafen auferlegt werden. Dieser Beschluß wurde auf dem Generalkapitel in Toulouse 1312 bestätigt, das aber noch beifügt, daß die Provinzialprioren bei Bestrafung solcher, die ihr Vergehen demütig anerkennen, milde sein sollten. Das Generalkapitel von Rouen 1320 kam erneut auf diese Sache zu sprechen und dehnte den Stimmentzug auf alle jene aus, die *directe vel indirecte* jemand veranlassen, eine bestimmte Person zu wählen oder nicht zu wählen[8].

Die ältesten Statuten der Franziskaner, die sog. Constitutiones Narbonenses von 1260, schreiben in Rubr. VI vor: *Nullus frater procuret per se vel per alium quoquo modo committi sibi vel alii fratri aliqua negotia procuranda per reges principes vel prelatos seu communitates; . . . Si quis contrafecerit, beneficiis ordinis ipso facto indignus habeatur, et si sacerdos fuerit, ipso facto suspensus sit a confessionibus audiendis.*

Bei den Wahlen der Provinzialministri müssen sogar Beeinflussungen durch den Wahlvorsitzer vorgekommen sein. Pius V. verordnete nämlich 1571, daß dieser, wenn er die Vorschrift des Konzils von Trient über die geheime Abstimmung nicht einhalte, *officio privatus existat.* Bezüglich der eigentlichen Wähler bestimmte dieser Papst: Wer 6 Monate vor einer Wahl für sich oder einen anderen die Wahl beeinflußt, verfällt ohne weiteres der dem jeweiligen Papst reservierten Exkommunikation, geht für immer des aktiven und passiven Stimmrechts verlustig und diese Strafen treffen auch den, der sich beeinflussen läßt und zu dessen Gunsten die Beeinflussung erfolgt. Der Papst sagt freilich, er habe diese Verordnung *motu proprio, non ad alicuius nobis super hoc oblatae petitionis instantiam* erlassen; allein daraus den Schluß zu ziehen, im Orden seien keine derartigen Verfehlungen vorgekommen, dürfte zu weit gehen. Der unmittelbare Nachfolger auf dem Stuhle Petri, Gregor XIII., tadelte schon 1573 seinen heiligen Vorgänger, indem er sagte, die Erfahrung habe gezeigt, daß dessen Verordnungen *minime expedire* und daß er diese *nonnullis de causis, quae rationi maxime consonae sint,* mildere. Er erteilte dann die Absolutionsvollmacht auch dem Minister generalis und dem Commissarius generalis, *quando de ipsis non agitur,* und hob die vorgesehene Ausdehnung der Strafen auf jene, die sich beeinflussen lassen und zu deren Vorteil die Beeinflussung geschieht, wieder auf. Das Generalkapitel zu Valladolid 1593 suchte dann den Begriff der *procuratio* oder *subornatio* näher zu bestimmen und erklärte: *qui donis, promissis, minis, comminationibus aut obsecrationibus importunis, vel laudibus aut vituperationibus falsis aliquem inducit vel inducere conatur, ut sibi vel alteri in electionibus suffragium ferat vel non ferat;* und wer *ad praedictum finem colligationes et inductiones fecerit.* Nicht aber fiel unter den Begriff, wer *conferendo et consulendo, talem esse dignum vel indignum dixerit*[9].

---

[7] Statuta Ordinis Cartusiensis, Basel 1510.

[8] Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, ed. B. M. Reichert, Roma-Stuttgart 1898ff, I 46. 56f. 121.

[9] Ehrle, Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franzis-

Der Ehrlichkeit halber möchten wir hier die Mißstände im eigenen Orden nicht verschweigen. Leo X. hatte auch von der Benediktinerkongregation S. Justina von Padua oder der Casinesischen Kongregation erfahren, daß manches nicht in Ordnung sei. So erließ er denn 1518 ein Motu proprio, in dem er verordnete, daß die Präsidenten und Definitoren immer wieder wechseln sollten; aber er sah doch auch voraus, daß sich gegen seine Verordnungen Bestrebungen geltend machen würden. Um solche zu verhindern, verhängte er über alle jene, die sich nicht an seine Maßnahmen halten würden, die dem Präsidenten vorbehaltene Exkommunikation wie auch die Unfähigkeit zur Ausübung des aktiven und passiven Stimmrechts auf dem Generalkapitel und zum Erwerb von Dignitäten auf die Dauer von 5 Jahren. Auch hier griff Gregor XIII. mildernd ein, indem er 1579, um Skrupel zu vermeiden, erklärte, daß Äußerungen, die kein Ämterstreben bekundeten und einem anderen nicht schadeten, die aus reiner Absicht über die Eignung oder Nichteignung zum Definitorenamte gemacht würden, straflos seien. Allein derselbe Papst hatte schon früher, nämlich 1574 bestimmt, daß Mönche, die sich um eine Prälatur oder ein anderes Amt in der Kongregation bemühen, sich an Prälaten außerhalb der Kongregation und an Fürsten wenden würden oder durch Abmachungen und Versprechungen unmittelbar oder mittelbar offen oder geheim Ämter zu erwerben suchen, für immer unfähig seien, solche zu erhalten, und die, die sie innehaben, ohne weiteres, sowie das aktive und passive Stimmrecht verlieren. Außerdem verbot er unter der Strafe der von selbst eintretenden Exkommunikation das Angehen von Fürsten und Prälaten außerhalb der Kongregation; solche Mönche sollten überdies von den Oberen der Kongregation *rei veritate cognita* als öffentliche Störer der Kongregation mit entsprechenden Strafen belegt werden[10].

Von den weißen Benediktinern seien die Olivetaner berücksichtigt, bei denen schon in den ältesten Statuten von 1445 c. 6 die Stimmenwerbung verboten ist: *Ad comprimendam pestiferam ambitionem ... Abbas generalis Montis Oliveti existens pro tempore suo, durante vel cessante vel quomodolibet Abbatiatus officio expirante; vel alius quicumque per se vel per alium seu alios directe vel indirecte quovis quaesito colore, publice vel occulte, circa electionem futuri Abbatis generalis huiusmodi ... procurare seu sollicitare ... quemquam inducere seu exhortari praesumat; alioquin tam ipse, quam in ea parte sibi adhaerentes, vel complices, praeter excommunicationis sententiam, quam incurrant eo ipso. ... incurrant etiam poenas de quibus Abbati et Visitatoribus ipsis videbitur expedire*[11].

Den Klosterfrauen der claustralen Benediktinerkongregation von Katalonien und Aragon verbot das Generalkapitel von 1524 bei Herannahen einer Äbtissinnenwahl jeden Verkehr mit der Außenwelt, gestattete aber, daß die Nonnen *consulere Presidentem aut alterum eorum dicte provinciae, si eos vel alterum habere commode poterint. Alioquin alios abbates seu aliquem religiosum seu religiosos probos, antiquos et honestos nostre religionis.* Diese Vorschriften wurden unter der dem Präsidenten reservierten Exkommunikantion erlassen, hernach in die Extravagantensammlung Miros von 1540 und in die Konstitutionen von 1597 Rubr. X c. 2 übernommen[12].

Wir sehen deutlich, daß das Dekret Klemens' VIII. eine gewisse Notwendigkeit geworden war. Das Übel der Stimmenwerbung hatte in den Orden zu weit um sich gegriffen, so daß ein Eingreifen der Päpste für alle Ordensverbände

kanerordens: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters 6 (1956) 106; Bull. Taur. VII, 917; VIII 59; Statuta, Constitutiones et Decreta Generalia Familiae Cismontanae Ordinis S. Francisci Observantiae, Piacenza 1596, 141.

[10] Bullarium Casinense, ed. C. Margarini, Venedig 1650, I 115. 238. 229.

[11] P. Lugano, Il primo corpo di Costituzioni monastiche per l'Ordine di Montoliveto (1445), Rom 1911, 26.

[12] Gütige Mitteilung von R. P. A. M. Tobella O. S. B. in Montserrat.

angezeigt schien. Auch bei den Vorbereitungen zum Vatikanischen Konzil wurde die Stimmenwerbung berücksichtigt. Die vorgesehene päpstliche Bulle verbot *emendicatos favores et commendationes*, doch sollten sich die Verletzer des päpstlichen Gesetzes und deren Gehilfen nur die *privatio cuiusque muneris* und die *inhabilitas* zu denselben zuziehen, von diesen Strafen sollte nur der Papst dispensieren können; doch sollten diese noch *pro qualitate culparum gravius etiam plectantur*. Dem Vorschlag war noch folgende Erklärung eingefügt: *Ad anxietatem vero conscientiarum removendam declaramus honestas consultationes, quae a viris prudentibus fieri solent ad veras eligendorum qualitates praenoscendas et ad digniores eligendos, minime esse in hac prohibitione comprehensas*[13].

III.

Gehen wir nach diesen geschichtlichen Darlegungen dazu über, c. 507 § 2 zu erklären.

Die Weisung „Caveant" enthält ein absolutes Gebot, nicht bloß einen Rat oder eine Empfehlung. Die Konstitutionen der Augustinereremiten-Barfüßer bestimmen: *Sub formali praecepto sanctae oboedientiae prohibetur* (1931 n. 416).

Unter *procurare* oder, wie die Quellen und Autoren bisweilen sagen, *subornare* versteht man jene Machenschaften, die aus eigenem Antrieb oder auf Veranlassung anderer unternommen werden mit der Absicht, zu erreichen, daß eine ganz bestimmte Persönlichkeit gewählt oder nicht gewählt wird oder wenigstens, daß jemand eher als ein anderer gewählt wird[14]. Unzulässig ist deshalb jede Werbung für sich selbst, jede unangebrachte Propaganda für oder gegen einen Kandidaten. Verboten ist jede aufdringliche Agitation, verboten sind Versprechungen von Geschenken und Ämtern, Unwahrheiten, Einjagung schwerer Furcht, Gebrauch von List, außerordentlichem Lob oder Tadel. Ganz mit Recht lehren die Kanonisten, daß in c. 507 § 2 eine *studiosa procuratio et quasi ex mandato accepta* gemeint ist[15].

Man unterscheidet eine *bona* und eine *mala procuratio*. Eine *bona* liegt vor, wenn die Beeinflussung zu einem guten Zwecke geschieht, nämlich, damit der *dignior* gewählt wird, und zwar mit erlaubten Mitteln. Eine *mala procuratio* ist vorhanden, wenn beabsichtigt wird, daß ein Unwürdiger oder weniger Würdiger einem *dignior* vorgezogen wird, oder wenn zwar ein guter Zweck vorhanden ist, aber die Mittel, diesen zu erreichen, nicht in Ordnung sind, z. B. wenn man zu Drohungen, inständigen Bitten usw. greift. Ein schlechter Zweck liegt immer vor, wenn jemand für sich selbst Stimmung macht, also zum eigenen Vorteile; hier liegt ein unzweifelhaftes Zeichen von Unwürdigkeit für das angestrebte Amt vor. Kein Zweifel dürfte es sein, daß nicht nur die *mala procuratio* verboten ist, sondern auch die *bona*, da aus ihr leicht schwere Nachteile entstehen.

Im Anschlusse an die Quellen spricht der Codex von einer direkten und indirekten Beeinflussung. Eine direkte liegt vor, wenn jemand zu erzielen sucht, daß eine bestimmte Persönlichkeit anderen vorgezogen wird, eine indirekte, wenn jemand durch einen anderen handelt, oder wo zwei Kandidaten in Frage stehen, wenn jemand die Wähler von einem abwendig zu machen sucht, so daß sicher der andere den Sieg davon trägt.

Schon aus den historischen Darlegungen war ersichtlich, daß *procuratio suffragiorum* nicht vorliegt, wenn ein Ordensmann bei seinen Mitbrüdern Aufschlüsse über die Qualitäten eines Kandidaten sucht, und wenn dieser die ge-

[13] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1739ff. LIII 825.

[14] Jone I 406f.

[15] L. Fanfani, De iure religiosorum[3], Rovigo 1949, n. 96; C. de Carlo, Jus religiosorum, Paris 1950, n. 138; Vermeersch-Creusen, Epitome Juris Canonici[7], Mecheln 1949ff, I n. 625, 2.

wünschten Informationen der Wahrheit gemäß gibt. Die Konstitutionen der Missionskongregation bestimmen sogar ausdrücklich: *licitum, immo et congruum est, sibi invicem petere et dare notitias circa qualitates eligendorum* (1953 n. 63 § 1). Auch diskret veranstaltete Wahlbesprechungen sind nicht zu beanstanden. Die Konstitutionen der Kamaldulenser vom Kronenberge verbieten nur einen *malignus tractatus* (1934 n. 337). Schäfer freilich billigt nicht *tractatus collegialiter et modo veluti officiali habiti*, läßt vielmehr nur *privati* zu. Unseres Erachtens sind die ersteren weniger gefährlich und eher zuzulassen als private. Daß sie diskreten Charakter tragen müssen, verlangt mit Recht Schönsteiner[17]. Die Autoren gestatten solche *tractatus*[18]. Bei den Ordensgenossenschaften sehen solche ausdrücklich die Konstitutionen der Somasker (1927 n. 75), der Prämonstratenserinnen (1946, stat. 177) und der Franziskanerkonventualen (1932, n. 566) vor. Die Konstitutionen der letzteren haben folgenden Wortlaut: *Ob id tamen non interdicitur, quod vocales ante electionem mature, prudenter, sincereque, humana omni affectione postposita et absque conventionibus, inter se de persona eligenda consulere, ac tum privatim tum publice colloqui possint.* Nicht verschwiegen sei hier, daß seit Gregor XV., „Aeterni Patris" vom 15. November 1621 § 18, bis herab auf Pius XII., „Vacantis Apostolicae Sedis" vom 8. Dezember 1945 n. 95, in den Papstwahlbullen zu lesen ist: *Tractatus tamen pro electione habendos, Sede vacante, vetare non intelligimus*[19]. Keine *procuratio* liegt dementsprechend auch vor, wenn jemand einem anderen vor der Wahl seinen Stimmzettel zeigt. Dies gestatten auch ausdrücklich die Konstitutionen der Somasker (1927 n. 75) und der Augustinereremiten-Barfüßer (1931 n. 416).

Steht die *procuratio suffragiorum* nach dem Urteil des Wahlvorsitzers fest, dann muß er die Wahl kassieren (Konstitutionen der Servitinnen in München 1929, n. 488; der Dominikanerinnen Zweiten Ordens 1930, n. 454). Schäfer freilich sagt hier nur: *potest*[20].

IV.

Es muß auch noch die Frage erörtert werden, für welche Ämter die *suffragiorum procuratio* verboten ist. C. 507 § 2 steht zwischen c. 507 § 1 und c. 507 § 3. In § 1 ist die Rede von den *electiones canonicae* gemäß cc. 161—182 und in § 3 ist noch gesagt, daß die Postulation nur in einem außerordentlichen Falle zugelassen werden könne, und nur, wenn sie in den Konstitutionen nicht verboten ist. Darüber kann keine Frage sein, die §§ 1 und 3 handeln nur von einer *electio* oder *postulatio canonica*. Wir werden deshalb sagen müssen, daß unser c. 507 § 2 formell nur für die kanonischen Wahlen gilt, d. h. bei Wahlen für höhere Ämter, höher freilich nicht im Sinne von c. 488, 8°, sondern im Sinne von wichtigeren, einflußreicheren Ämtern.

Die Unbeschuhten Karmeliten pflegen bei der feierlichen Profeß ein viertes Gelübde abzulegen, nämlich *non ambiendi officia et praelationes*. Dieses Gelübde erstreckt sich aber nicht auf alle Ämter, sondern nur auf ganz bestimmte, nämlich die des General- und Provinzialpriors und deren Definitoren, des Konventualpriors und des kanonisch gewählten Vikars, der Socii zum General- und Provinzialkapitel (1928 n. 272). Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Augustinereremiten-Barfüßern (1931, n. 101. 102. 416, 1°). Auch die Gesellschaft vom Göttlichen Wort setzt die weiter unten zu erörternden Strafen nur auf die auf dem General- oder Provinzialkapitel stattfindenden Wahlen (1944. n. 332). Bei den Kamaldulensern vom Kronenberge ist der entsprechende Artikel den für das Generalkapitel geltenden Normen einverleibt. Daraus ergibt sich, daß auch hier nur die im Generalkapitel zu vergebenden Ämter gemeint sind. Die Konstitutionen der Augustinereremiten (1926, n. 663) und der Serviten

[17] F. Schönsteiner, Grundriß des Ordensrechtes, Wien 1930, 144.
[18] Fanfani n. 96; De Carlo n. 139; Vermeersch-Creusen I n. 625, 2.
[19] Bull. Taur. XII, 623; AAS 38 (1946) 95. [20] Schäfer n. 498.

(1940, n. 580) dagegen sprechen von *quodcumque officium* bzw. *omnis officiorum ambitus, tum in capitulis locorum tum in ceteris, praesertim generalibus capitulis seu alibi*. Allein dies dürften Ausnahmen sein, die nicht auf c. 507 § 2 beruhen, sondern auf Partikularrecht. Selbstverständlich aber gilt auch für diese Wahlen das naturrechtliche Verbot der *procuratio*.

V.

Das Verbot des c. 507 § 2 richtet sich an *omnes*, ohne diese näher zu bezeichnen. Wir werden daher sicher nicht viel fehl gehen, wenn wir darunter nicht bloß die Wähler, sondern auch die Nichtwähler verstehen[21]. Auch die Oberen sind in dem Verbote eingeschlossen, wie die Konstitutionen der Kartäuser (1924, P. I c. 2 n. 21), Dominikaner (1932, n. 316 § II, 1°) und Unbeschuhten Karmeliten (1928, n. 391) ausdrücklich hervorheben. Bei den kirchlichen Wahlen führt aber bisweilen ein Prälat den Vorsitz, der nicht Sitz und Stimme bei der Wahl hat. Auch für einen solchen gilt das Verbot des c. 507 § 2. Bastien sagt, wenn der Vorsitzer der Wahl das Kollegium zu beeinflussen versuche, dann habe das Kapitel nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, bei der höheren Autorität gegen ein solches Gebahren Einspruch zu erheben, da das Kapitel die Pflicht habe, die Rechte der Kommunität zu wahren[22]. Für den Wahlvorsitzer besteht natürlich eine große Gefahr, den Kandidaten, den er für den geeignetsten hält, bei der Wahl durchzubringen. Selbst aus den Kartäuserstatuten klingt dieser Versuch heraus, wenn sie in P. I c. 2 n. 21 vorschreiben, daß die Prioren, die bei der Wahl den Vorsitz führen, die Wähler nicht durch Wort, Schrift, Nicken, Zeichen, Geschenke weder selbst noch durch eine Mittelsperson direkt oder indirekt veranlassen sollen, eine bestimmte Person zu wählen. Sie sollen vielmehr die Stimmzettel der Wähler *pure et simpliciter et cum omni integritate* entgegennehmen. Hier liegt ein striktes Verbot vor. Nicht ganz so streng sind die Konstitutionen der Dominikaner und der Unbeschuhten Karmelitinnen. Das Generalkapitel der Dominikaner in Bologna 1564 sah sich zu folgendem Beschluß veranlaßt: *Quare ubi specialis necessitas non fuerit, nullus electoribus proponatur. Quod si necessarium existimabunt, non pauciores quam tres singulis electionibus proponantur.* Diesen Beschluß erneuerte das Kapitel zu Valladolid 1605[23], und die Konstitutionen von 1932 n. 316 § II, 3° weisen folgenden Text auf: *Superiores maiores nullum electoribus eligendum proponant, nisi adsit necessitas, et tunc tres ad minus proponant, extra quos tamen liceat vocalibus alium eligere.* Der Vorsitzer muß also ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß man auch andere wählen könne, die er nicht empfiehlt. Dem Verfasser scheint es, daß auf dem genannten Dominikanerbeschluß von 1564 die zum großen Teile von der hl. Theresia von Avila verfaßten Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen fußen, die uns in zwei Rezensionen erhalten sind. Die eine ist vom Karmelitenkapitel zu Alcala de Henares 1581, also noch zu Lebzeiten der hl. Theresia — diesem wohnte der Dominikanerprior von St. Genesius de Talavera, Johannes de las Cuevas, als Apostolischer Kommissar an — angenommen und vom Madrider Nuntius, Cäsar Spaciani, Bischof von Novara, am 13. Oktober 1588 bestätigt worden. Die andere Ausgabe approbierte Sixtus V. durch die Bulle „Salvatoris" vom 5. Juni 1590[24]. Doch findet sich in beiden Ausgaben folgende Stelle: „Es ist wohl zu beachten, daß bei den Wahlen der Nonnen weder der General noch der Provinzial oder noch viel

[21] Jone I 466.

[22] P. Bastien, Directoire canonique à l'usage des Congrégations à voeux simples[4], Brügge 1933, n. 131, 4.

[23] Acta Capitulorum Generalium V 56; VI 57f.

[24] Règle primitive et Constitutions des Religieuses Carmelites dechaussées de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel, Poitiers 1865, c. 1 n. 3; Bull. Taur. IX, 207.

weniger deren Begleiter eine Stimme haben sollen. Hingegen können die Oberen der Kommunität drei oder vier Nonnen vorschlagen, damit man aus diesen jene wählen könne, die man am geeignetsten hält. Doch dürfen die Oberen keinen Zwang ausüben, zu Gunsten der einen oder anderen die Stimme abzugeben, denn die Nonnen sollen volle Freiheit haben, jede andere zu wählen, die ihnen für geeignet erscheint". Die erste Rezension ist heute mehr in Frankreich im Gebrauch und 1924 mit Approbation des Hl. Stuhles in neuer Auflage erschienen. Allein in ihr ist der eben genannte Passus gestrichen, wohl deshalb, weil die französischen Klöster nicht unter der Jurisdiktion des Ordensgenerals, sondern der der Bischöfe stehen. Die zweite Rezension wurde von Pius XI. 1926 wiederum approbiert mit kleinen an sich unbedeutenden Änderungen. Diese weist den genannten Passus erneut auf, bestimmt aber, daß, wenn die Nonnen ganz unter dem Bischof stehen, diesem hier nicht jene Vollmachten zur Wahlbeeinflussung zustehen, wie sie der Ordensgeneral bzw. Provinzial haben (1926, n. 6, 295). Wir werden also behaupten können: den bei einer Wahl den Vorsitz führenden Ordensprälaten ist es gestattet, drei oder vier Personen, aber nicht weniger vorzuschlagen, jedoch nur so, daß die volle Wahlfreiheit erhalten bleibt und die Wähler auch einen anderen, der die von den kirchlichen Bestimmungen vorgeschriebenen Erfordernisse aufweist und ihnen für geeigneter erscheint, wählen können. Natürlich, ob es klug ist, eine solche Wahlbeeinflussung vorzunehmen, ist eine andere Frage. Bisweilen kommt es eben vor, daß der kirchliche Obere einen Kandidaten, den er bei der Wahl auf solche Weise durchgebracht hat, wieder vom Amte entfernen muß. Es gilt eben im Leben der Grundsatz des hl. Paulus: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt* (1 Kor 6, 12).

VI.

Wir haben oben gehört, daß die durch Klemens VIII. für die Verletzung der von ihm gegebenen Vorschriften aufgestellten Strafmaßnahmen durch den Codex aufgehoben sind. Allein so mancher Verband hat doch wieder Strafen festgesetzt, freilich meist keine so strengen mehr wie früher, sondern etwas mildere. Strenger wird im allgemeinen bestraft die Stimmenwerbung zu c. 170, der die Selbstwahl bei Nichtigkeit der Stimme verbietet; haben ja auch verschiedene Orden die Selbstwahl mit strengen Strafen belegt, wiewohl diese keineswegs durch Naturrecht verboten ist; wir nennen die Franziskanerkonventualen (1932, n. 555, 5°), die braunen Franziskaner (1953, n. 332 § 3), die Lazaristen (1953, n. 60 § 3) u. a.

Nach den Statuten der Cistercienser der Mehrerauer Kongregation sollen jene, die Stimmenwerbung begehen, nach dem Urteil des Präses und der Senioren von der Wahl ausgeschlossen werden (1923, n. 26); ebenso lauten die Statuten der Cistercienser von der strengeren Observanz (1926, n. 27). Die Konstitutionen der Kamaldulenser vom Kronenberge sehen vor, wer sich zum eigenen Vorteil Stimmenwerbung zuschulden kommen läßt, *a Capitulo graviter puniatur, etiam privatione pro ea vice vocis activae et passivae*. Nach eben diesen Statuten soll auch ein *malignus tractatus sub poena ab eodem Capitulo taxanda* bestraft werden (1934, n. 387).

Die Dominikanerkonstitutionen sehen zwar keine Strafe vor, aber sie verpflichten jene, die *fraudem seu violentiam cognoverint*, die Sache sofort dem Prälaten zu offenbaren und anzuzeigen (1932, n. 316 § II). Dieselbe Strafmaßnahme kennen auch die Konstitutionen der Augustinereremiten-Barfüßer: Unter den Wählern sollen sowohl *subornans quam consentiens*, die zum eigenen Vorteil *procuratio suffragiorum* begehen, auf 6 Monate des aktiven und passiven Stimmrechts beraubt werden, und alle jene, die um eine derartige Machenschaft wissen und dies beweisen können, sind verpflichtet, die Betreffenden dem Definitorium anzuzeigen (1931, n. 417).

Von den Franziskanern erwähnen wir hier die braunen Franziskaner und die Kapuziner. Bei den ersteren ist in den Konstitutionen nur der Fall vorgesehen, daß jemand einem Dritten Geschenke oder Versprechungen macht, wenn er ihn oder eine bestimmte andere Person wählt; die hier vorgesehenen Strafen sind dieselben wie gegen die Simonisten, nämlich die dem Hl. Stuhl einfach reservierte Exkommunikation, dauernde Entziehung des Wahlrechtes und Suspension für Kleriker (1953, n. 332 § 1). Der Kapuzinerorden bestraft die Delinquenten gegen c. 507 § 2 mit Entziehung des aktiven und passiven Stimmrechts und der Unfähigkeit zu Ämtern (1926, n. 132).

Bei den Unbeschuhten Karmeliten unterscheidet man zwei Fälle: Die Begehung des Delikts durch einen Superior und durch andere Religiosen. Der Superior soll seines Amtes enthoben werden, wenn er einen Bruder durch Drohungen, Versprechungen, ungestümes Bitten, List, Betrug oder auf andere Weise veranlaßt, daß er eine Dignität innerhalb oder außerhalb des Ordens erlangt. Die übrigen Religiosen sollen bei einem solchen Delikt vom Generaldefinitorium mit Entziehung des Stimmrechts und der Präzedenz bestraft werden (1928 n. 692).

Berücksichtigen wir hier auch eine Kongregation und einen Verband ohne Gelübde. Die Konstitutionen der Gesellschaft vom Göttlichen Wort kennen dauernde Entziehung des Stimmrechts bei Stimmenwerbung zu allen Ämtern, die das General- oder Provinzialkapitel vergibt; wird aber ein solches Delikt erst nach einem Kapitel bekannt, dann soll die Angelegenheit der Hl. Religiosenkongregation vorgelegt werden (1944, n. 332). Die Gesellschaft für äußere Mission von Bethlehem in der Schweiz verbietet unter der Strafe des aktiven und passiven Stimmentzugs *ullas conventiones eum in finem, ut quis a munere Deputati vel Substituti arceatur aut ad illud eligatur, neve cuiquam insinuent, quem ipsi electuri sint.* Diese Norm gilt natürlich auch für die Teilnehmer an der Generalkongregation selbst. Für diese besteht auch eine Anzeigepflicht beim Wahlvorsitzenden; sollte dieser selbst das Delikt begehen, so wäre die Anzeige beim ersten Assistenten zu erstatten. Die *sententia declaratoria* erläßt dann die Generalkongregation selbst (1936, n. 185. 195 § 2).

Noch zwei wertvolle Statutenexemplare möchten wir hier erwähnen, nämlich die Konstitutionen des Säkularinstituts Societé du Coeur de Jésus, die ebenfalls Entziehung des Stimmrechts „durant toute la session" vorsehen (1952, n. 116) und die Statuten der Basilianer vom hl. Josaphat, die, soweit wir sehen, außer den Franziskanern als einziger Verband die dem Archimandriten oder dessen Generalvikar vorbehaltene Exkommunikation und außerdem noch die Entziehung des Wahl- und Wählbarkeitsrechts wünschen (1954, n. 319 §§ 1, 3).

Alles in allem gesehen, konnten wir die Strafe des Kirchenbannes nur zweimal feststellen, sonst aber in der Regel nur Entziehung des aktiven und passiven Stimmrechts, Wegnahme der Ämter und Unfähigkeit zur Erlangung solcher, Entziehung der Präzedenz, somit meist spiegelnde Strafen nach dem Worte des Buches der Weisheit 11, 17: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Die bisweilen vorgesehene Anzeigepflicht entspricht der Vorschrift des c. 1935 § 2.

Zum Schluß möchten wir noch die Frage beantworten, woher es eigentlich kommt, daß Strafbestimmungen für die Wahlbeeinflussung erst im Hochmittelalter auftauchen. Der Grund dürfte der sein, daß das Wahlrecht erst durch das kanonische Recht eingehender ausgebaut wurde. Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts war der Einfluß der Oberen auf die Wahlen ein stärkerer. Konnte ja nach der bis zu dieser Zeit fast allein herrschenden Benediktinerregel (c. 64) auch eine *pars quamvis parva* mit Zustimmung der Oberen, die entschieden, auf welcher Seite das *sanius consilium* ist, den Sieg davontragen. Es kam also auf die Stimmen der einzelnen nicht gar so sehr an. Vor dem im 13. Jahrhundert entstandenen kanonischen Wahlrecht gab es eigentlich nur ein Vorschlagsrecht und deshalb war die Stimme des einzelnen von nicht so großer Bedeutung.

REZENSIONEN

Carlos Cirne-Lima, Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie (Philosophie und Grenzwissenschaften IX, 3). 8° (156 S.). Innsbruck 1959, Rauch. S 60.–[1].

So sehr das Personale im Glaubensakt des Menschen von der neueren katholischen und protestantischen Theologie (Newman, R. Guardini, J. Mouroux, A. Brunner; E. Brunner, K. Barth), wie auch von seiten der Philosophen (Scheler, Jaspers, Le Roy) gesichtet wurde: seine erkenntnismetaphysische Erforschung im Raum der transzendentalphilosophisch gefaßten Seinsfrage erschließt Neuland. Die Untersuchung über die metaphysische Struktur der natürlichen Glaubenshaltung, die C.-L. im zweiten Hauptteil seines Buches unternimmt, leistet zugleich einen bedeutsamen Beitrag zur Erhellung des alten Problems der *analysis fidei*, der Struktur des übernatürlichen Glaubens.

Der mehr vorbereitende 1. Teil „Zu einer Phänomenologie des zwischenmenschlichen Glaubens" (12–42), für den C.-L. maßgebliche Anregung von August Brunner[2] erhielt, beschreibt den Glauben an ein menschliches Du, wie er subjektiv erlebt wird: als „einen zuweilen höchst sicheren, immer wesentlich personalen Akt" (14). Er unterscheidet sich von der praktischen Gewißheit der *scientia testimonialis*, die aus vorgegebenen Erkenntnissen, den Prämissen, syllogistisch entspringt und sich allein auf eine Aussage richtet: ‚Alles spricht für A.s Unschuld; er hat hierin nicht gelogen.' So ergibt sich ein „bloßes Fürwahr-halten einer bestimmten Aussage auf Grund einer mehr oder weniger sicheren Berechnung" (17). Der Glaube dagegen geht primär auf das konkrete Ganze einer begegnenden Person, deren Aussage sekundär mitbejaht wird, und er besitzt eine Sicherheit, die „meistens größer ist als eventuelle Vorerkenntnisse" (18): ‚A ist ein guter Mensch, ich glaube ihm.'

Je nach der Tiefe der Beziehung zu dem Menschen, dem Glauben geschenkt wird, können der Gegenstand und die Sicherheit des Glaubens sehr verschieden sein. Selbst einem Unbekannten, den ich etwa nach einer Straße fragte, könne ich die gegebene Auskunft glauben, indem ich ihn als das behandle, was er ist: als Person. Es liege bereits eine gewisse personale Hinwendung vor, und sie lasse sich nicht auflösen in einen impliziten Syllogismus. Einen Beweis für diese Auffassung sieht C.-L. darin, „daß jeder Unbekannte sich beleidigt fühlt, wenn man ihm in belanglosen Dingen nicht glaubt. Er erwartet von mir, daß ich ihm eine gewisse Achtung, ja Liebe erweise . . ., daß ich mich etwa für die erhaltene Auskunft bedanke" (22). Solcher Glaube an Unbekannte spielt eine große Rolle in unserem Leben. Er ist jedoch normalerweise beschränkt auf belanglose Gegenstände, zumeist sachliche Tatbestände aus der leicht nachprüfbaren Alltagserfahrung. Seine Sicherheit ist sehr gering. — Im Glauben, den man bekannten Menschen schenkt, sind Glaubensobjekt und Glaubensgewißheit personaler. Ich kann einem guten Bekannten Persönliches anvertrauen, das ich einem Unbekannten gegenüber niemals erwähnen würde; ihm glaube ich es, wenn er mir sagt, er brauche dringend Hilfe. Und im Konfliktsfall gebe ich seiner Aussage natürlich den Vorzug vor der eines Unbekannten. Es ist auch möglich, daß ich einem mir bekannten Menschen überhaupt nicht glaube oder doch bestimmte Lebensbereiche wegen offensichtlicher Teildefekte meines Gegenübers (wegen seiner ‚Geschäftstüchtigkeit' oder Aufschneiderei z. B.) — gleichsam erst nach-

---

[1] Das Buch wurde zwar schon ZkTh 81 (1959) 377 angezeigt. Die hier vorliegende eingehende Stellungnahme dürfte aber in sich gerechtfertigt sein. (Die Redaktion.)

[2] Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung, München 1951. Vgl. J. Trütsch, Glaube und Erkenntnis: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. J. Feiner, J. Trütsch u. Fr. Böckle, Einsiedeln 1957, 44–68.

träglich zur Bejahung des Du als eines Ganzen (= *per accidens*) — von meinem Vertrauen ausnehme. So ist auch diese Bejahung des anderen Du noch relativ oberflächlich und u. U. teilhaft; sie umschließt nicht unbedingt alle Aussagen. — „Der Glaube zwischen Liebenden ist die Aufgipfelung des zwischenmenschlichen Glaubens" (27); er „ist im Grunde nichts anderes als das erkenntnismäßige Korrelat der Liebe" (19). Der Liebende versetzt sich in das geliebte Du, er schaut mit dessen Augen. Dieser liebende Glaube ist „eine vorbehaltlose Hingabe an ein Du"; er ist unbedingt. „Das Glaubensobjekt umfaßt in diesem Falle nicht nur diesen oder jenen Teilbereich des Lebens, sondern schlechthin alles ... Aber im Mittelpunkt dieses Glaubensobjektes steht das Personale, besonders die Selbstoffenbarung des Du". Deshalb besitzt dieser Glaube „eine unerschütterliche Gewißheit" (27f). Sein ‚Ich glaube dir' kann sich einer Welt und ihren Beweisgründen entgegenstemmen.

Die Tiefe des personalen Glaubens nach Gegenstand und Gewißheit ist stets von einer positiven Personerkenntnis bedingt. In ihrer reinsten Ausprägung, im Glauben zwischen Liebenden, ist die vorgängige Erkenntnis außerordentlich fein strukturiert. Wie soll man einen Freund beschreiben? Die Erkenntnis von ihm reicht tiefer als das Sinnenbild, und sie läßt sich nicht angemessen in Begriffen und Urteilen ausdrücken. Sie wird erlebt als eine Intuition, die ohne die das Urteil kennzeichnende Trennung von Subjekt und Prädikat das Konkrete als solches darstellt und die um die eigene Wahrheit weiß (31—33). Die begriffliche Auslegung lebt von diesem Grundakt der Erkenntnis. — Solche Intuition fällt nicht mit dem Glauben zusammen. Ich kann von einem unverbesserlichen Lügner personale Erkenntnis haben, und gerade deshalb glaube ich ihm nicht. Was also macht den Glauben zum Glauben? Er „ist nicht wie die Intuition ein bloßes Erkennen von einem objektiv gegebenen menschlichen Du, sondern darüber hinaus eine freie, vollmenschliche Stellungnahme zu diesem Du. Oder genauer gesagt: der Glaubensakt ist das erkenntnismäßige Moment einer freien, vollmenschlichen Stellungnahme zu einer Person in ihrer geschichtlichen Konkretheit" (36). In dem Augenblick der Entscheidung für oder gegen eine intuitiv erfaßte Person, indem ich sie bejahe oder verneine, mache ich aus der kalten, objektiven Intuition einen personalen Akt des Glaubens oder des Unglaubens. „Daraus folgt nun, daß der Glaubensakt mehr als alle anderen Erkenntnisformen dem Kern der Person, daher auch dem freien Willen nahesteht" (37).

Ein zusammenfassender Abschnitt (37—42) vergleicht als Ergebnis der bisherigen phänomenologischen Betrachtung diese drei Stufen der menschlichen Erkenntnis: die Intuition (als Prinzip unserer geistigen Erkenntnis), das begriffliche Denken (als Abhebung von Aspekten aus der Intuition) und den personalen Glauben (dem eine Intuition des konkreten Du vorausgeht). Dabei wird gesagt, daß die Intuition durch die begriffliche Analyse, die auf sie zurückwirkt, eine neue Klarheit und Durchsichtigkeit erhält. Der Analyse folgt eine Synthese: Die Begriffe und Urteile, die gleichsam aus dem Bewußtsein verschwinden, werden in die — doch wohl eben dadurch! — „reinere, durchsichtigere Intuition" integriert (39). Ähnlich kann der Glaubensakt begrifflich analysiert werden nach den beiden Momenten der zentralen Personbejahung (‚Ich glaube an A.') und der peripheren Mitbejahung der Aussagen (‚Ich glaube dem A.').

„Die erkenntnismetaphysische Struktur des zwischenmenschlichen Glaubens" wird von dem 2. Teil der vorliegenden Studie (43—125) untersucht. Es soll gezeigt werden, daß die scholastische Problematik, wird sie weiterverfolgt, zu denselben Fragestellungen führt wie die voraufgegangene Phänomenologie. Zunächst wird, relativ ausführlich, an dem vorpersonalen Erkennen (43—80) das Verhältnis von Intuition und abstrakt-diskursiver Erkenntnis dargelegt, gleichsam als Modellfall für die spätere Erhellung der personalen Erkenntnis. Den Ausgangspunkt bildet eine „Metaphysik der Abstraktion", die im Raum

der Seinsfrage die Beziehung von Dasein und Sosein, Materie und Form, sinnlicher und geistiger Erkenntnis, *phantasma* und *intellectus agens*, Abstraktion und *conversio ad phantasma* — die als zwei Aspekte eines Vorgangs sachlich zusammenfallen! — bestimmt. Da dies in Anlehnung vor allem an Karl Rahner[3] geschieht — immerhin in zweifellos echter Aneignung —, mag hier die Zusammenfassung genügen, die C.-L. später (73) von dem entscheidenden Stück dieser gewiß grundlegenden Entwicklung gibt: „Durch die Tätigkeit des Verstandes, der selbst als Geist in der Sinnlichkeit weilt, wird das *phantasma* mit all dem, was es ist, in die Immaterialität des Geistes erhoben und in den unbegrenzten Seinshorizont gestellt. Da nun die Dynamik des Geistes, das einzelne *phantasma* übersteigend, den Seinshorizont miterfaßt, wird diese einzelne Form als ein Begrenztes erkannt; durch die Überschreitung der Grenzen wird die Form in ihrer Begrenzung erkannt. Eine Form als ein Begrenztes erkennen heißt aber ein Allgemeines erkennen. Denn die Begrenzung einer Form erkennen heißt sie als ‚weiter' begreifen; sie ist nicht bloß auf dieses Konkrete, sondern auch auf andere beziehbar, das heißt, sie ist grundsätzlich wiederholbar. Diese Form wird außerdem noch mit all ihren transzendentalen Bezogenheiten erkannt; sie wird als das im Raum des Seins Gesetzte vollzogen." (Metaphysik sagt also nur, nachdem sie die Aufmerksamkeit darauf gerichtet hat, was jedermann immer schon ungegenständlich weiß.)

Die fruchtbare eigene Leistung des Verf. dürfte darin liegen, daß er nun die *species intelligibilis* als Intuition faßt, in Abhebung von den urteilshaft-begrifflichen Formen der geistigen Erkenntnis. Die *species intelligibilis*, so wie sie sich als Endprodukt der Abstraktion erwies, ist eine Erkenntnis, „die das Allgemeine und das Einzelne gleichzeitig vermittelt; sie bildet mithin die Schwelle zwischen dem Abstrakten und dem Individuellen, weil sie beides in sich vereinigt: Erkenntnis des Allgemeinen im Einzelnen" (57). — Daß diese Species „kein Urteil sein kann, geht daraus hervor, daß es in ihr keine Trennung von Subjekt, Prädikat und Kopula gibt". Zwar sei die Species immer schon auf die Sinnlichkeit und durch sie hindurch auf das Ansich des Dinges bezogen, sodaß man sagen kann, „daß eine *species* wahr oder falsch (?) sein muß ...: *continet veritatem formalem*" (60). Aber es liegt keine eigentliche veritative Synthese vor, die voraussetzt, daß die synthetisierten Momente vorher voneinander losgelöst waren; denn die Species ist ja ihrem Wesen nach immer schon auf das Ding, die Wirklichkeit, bezogen. Erst recht vollzieht die Species keine konkretisierende Synthese, die Subjekt und Prädikat in einem Akt identisch setzt, „in dem beide einzeln und deshalb irgendwie als nicht-identisch formuliert werden". Die Species dagegen, als vergeistigtes *phantasma*, „ist eine einzige ungeteilte Erkenntnis des äußeren Gegenstandes" (61). Weil die Species sich vom Urteil ihrem Wesen nach unterscheidet, wird sie besser nicht als ‚implizites Urteil' bezeichnet. Sie ist natürlich auch kein Syllogismus. — Die Species, die in der *conversio ad phantasma* immer schon zugleich das konkrete Ganze darstellt und „wahrheitsträchtig", d. h. direkt auf das Ansich ihres Gegenstandes selbst bezogen ist, kann auch kein bloßer Begriff sein; denn nach seiner traditionellen Definition ist dieser schlechthin abstrakt und besitzt keine *veritas formalis*. Der *conceptus singularis* allerdings fällt (ähnlich wie das ‚implizite Urteil') mit der Intuition sachlich zusammen — aber er ist kein eigentlicher Begriff.

Von besonderer Wichtigkeit dürfte sein, daß für den Verf. die Evidenz (die man von Gegenständen hat, die mit der Tätigkeit des Verstandes nicht zusammenfallen) nichts anderes ist als die *species intelligibilis*. Evidenz ist als das geistige Sich-im-Bewußtsein-Zeigen eines Dinges primär konkret, gleichzeitig aber auch abstrakt; und sie ist sich in einer einzigen, noch nicht analysierten Schau ihrer

[3] Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin², München 1957, bes. 331—83.

eigenen Sachgemäßheit und damit Wahrheit bewußt, sie gilt ja als Wahrheitskriterium für das sich auf sie stützende Urteil. Damit ist positiv bestimmt, was die *species intelligibilis* ist — für den scholastischen Erkenntnistheoretiker wenigstens. Ein Zwischenkapitel rechtfertigt aus dem Sprachgebrauch die Bezeichnung der *species intelligibilis* als „Intuition", was weder eine erschöpfende noch eine geistig unmittelbare Erkenntnis besage: „Unter Intuition verstehen wir einfach das, was der philosophisch ungebildete Mensch meint, wenn er 'eine Idee hat': jene Erkenntnis eines Ganzen, die ungeteilt und unbegrifflich das Allgemeine und das Konkrete darstellt, das Allgemeine im Medium des Konkreten" (71).

Die erkenntnismetaphysische Bedeutung der *species intelligibilis* als Intuition erhellt aus einem Aufriß des Erkenntnisvorganges (72—80). Wir haben die hierher gehörige Hauptstelle über Werden und Inhalt der Intuition schon oben S. 462 zitiert. „Wenn der Verstand nun aus der Sachfülle der Intuition einen allgemeinen Aspekt abhebt und ihn für sich allein in einem neuen Akt vollzieht, entsteht der Begriff" (74); der Begriff stammt also aus der Intuition. Die Phänomene der langsam voranschreitenden, suchend überprüfenden, hinzufügenden oder wegstreichenden Begriffsbildung blieben unerklärlich, wenn die Begriffe in einem unfreien und unbewußten Vorgang unmittelbar aus der Sinnlichkeit abstrahiert würden. Der Individualbegriff ‚dieser Mensch' ist zu verstehen als Allgemeinbegriff ‚Mensch', der durch das ‚dieser' auf die Intuition bezogen wird. — Es wird dann erklärt, wie das Urteil, das durch Synthetisierung von Begriffen gebildet wird, einen Sachverhalt aus der Fülle der Intuition ausspreche. Auch was der Syllogismus „in vielen Urteilen logisch sauber auseinander analysiert, ist immer schon als eine einzige Einheit in der Intuition enthalten". „Die Intuition ist somit der Ausgangspunkt jedes diskursiven Denkens" (76) — und seiner wissenschaftlichen Entfaltung im System, das aber stets nur eine vorletzte Vollendung unserer Erkenntnis bleibt, deren letztes Ziel wiederum Intuition ist. „Das begriffliche, diskursive Denken ist teleologisch darauf ausgerichtet, sich selbst aufzuheben, indem es sich wieder zu einer einzigen, ungeteilten Intuition verwandelt" (77). Normalerweise entspringe die begriffliche Erkenntnis aus mehreren im Laufe der Zeit sich gleichsam anhäufenden Intuitionen, und das ganze diskursive Verfahren münde in eine einzige Intuition, die alle Teilerkenntnisse und alles neu Hinzukommende in sich integriere.

Das zentrale Problem unseres Buches ist die „Metaphysik des Personalen": Was ist personales Erkennen? (80—100) Nach einer transzendentalen ‚Deduktion' der Beziehungen ‚Ich und das Andere' sowie ‚Ich und das Du' (wobei die Deduktion des Du — „Das Andere kann jedoch auch auf andere Weise wesen" [84] — nicht eben befriedigt)[4] führt die Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Wollen mitten hinein in die Frage nach dem Wesen des Personalen. Verstand und Wille schließen sich gegenseitig ein; es läßt sich jedoch nicht das eine als bloßes Teilmoment des anderen mit diesem vermitteln. „Man muß also den Ort finden, wo Verstand und Wille sich gegenseitig konstituieren und trotzdem Verstand und Wille bleiben. Das ist das Personale" (87). Es ist „jene Mitte des Ich, die sowohl Verstand wie auch Wille in sich trägt und aus sich entspringen läßt" (90). Das ist der Ort der Freiheit, der Ursprungsort des freien Entschlusses oder der personalen Stellungnahme. Den Zugang zu diesem Orte hat sich C.-L. wiederum erschlossen durch tiefere Analyse der Seinsfrage, deren existentielle Setzung nicht notwendig sei, die aber als einmal gesetzte Notwendiges mitsetzt. Es ist nun zu zeigen: „Verstand, sofern er die freie Setzung konstituiert, ist wesentlich verschieden vom Verstand, sofern er Gesetztes ist. Das eine Mal ist Verstand ein konstitutives Element der Freiheit, das andere Mal

[4] Vgl. E. Coreth, Aufgaben der Metaphysik, in: E. Coreth — O. Muck — J. Schasching, Aufgaben der Philosophie, Innsbruck 1958 (12—95), 66—95.

hingegen ein von der Freiheit gesetztes, der Freiheit äußerliches Element." Der Erkenntnis als Moment der freien Entscheidung komme „größere Seinsmächtigkeit" zu, und sie verdanke diese Eigentümlichkeit dem „Apriori des Personalen" (90).

Der Nachweis soll erbracht werden an der scholastischen Lehre *de rationabilitate electionis*, von der Vernünftigkeit der Freiheit. Die freie Wahl ist ein Willensakt; aber sie ist vernunftgemäße Wahl, sie geschieht im Lichte der Erkenntnis. Sie ist, indem sie dem *iudicium ultimum practicum* folgt, dennoch frei, weil, so sagt man, dieses Erkenntnisurteil selber als letztbestimmendes vom Willen abhänge. Dann entsteht das Dilemma, daß jener Willensakt, der das Urteil zum *iudicium ultimum* macht, selber entweder frei oder nicht frei ist, woraus entweder ein *regressus in infinitum* oder die Aufhebung der Freiheit folgt. Dieses Dilemma ist nur zu vermeiden, wenn in jenem „Eingriff des Geistes", der aus einer Reihe von praktischen Urteilen über einen Gegenstand eines als *iudicium ultimum* herausgreift, gesehen wird „weder ein bloßer freier Willensakt noch ein bloßer Verstandesakt, sondern vielmehr ein Ganzes, das sich aus einem erkenntnismäßigen und einem willensmäßigen Akt zusammensetzt. Diese beiden Momente . . sind *natura simul* und konstituieren sich gegenseitig"; „sie sind als Akte nicht Dinge, sondern *principia quibus*, aus denen sich ein konkretes Ganzes konstituiert" (94). „Damit haben wir gezeigt, daß es ein Apriori des Personalen gibt. Es gibt ein ‚freiwilliges Erkennen', ein Erkennen, das *natura simul* mit dem Willen die freie Entscheidung konstituiert. Denn das erkenntnismäßige Moment des freien Entschlusses ist auf analoge Weise freiwillig, wie das willentliche Moment rational" (95).

Jede freie Entscheidung ist eine Selbstbestimmung des Ich: ich entscheide mich. Deshalb ordnet sie das Andere, auf das sie sich richtet, in das personale Leben des Ich ein. Ist das Andere eine — intuitiv erkannte — andere menschliche Person, „dann wird all das, was in der Intuition gegeben ist, in und durch die freie Entscheidung zur personalen Erkenntnis" (97). Sie wird vollzogen als das erkenntnismäßige Moment der freien, ganzmenschlichen Stellungnahme zu diesem Du. Sie ist als solche ihrem Wesen nach von der Intuition verschieden (und — mit dieser — auch von den anderen, den abstrakten Erkenntnisformen). „Dies ist das wesentliche Merkmal personalen Erkennens: es ist freies Erkennen" (99), und das kraft der apriorischen Funktion des Personalen. Die für das Folgende wichtigen Aussagen über das Wesen des personalen Erkennens seien ausführlich zitiert: „Wie der *intellectus agens* eine seinsmächtige Vervollkommnung der *species sensibilis* bewirkt, indem er aus ihr eine *species intelligibilis* macht, so auch das Apriori des Personalen in bezug auf die vorpersonale Intuition: sie wird in höheres Sein gehoben, wird somit selbst seinsmächtiger, vollkommener und dem Ich innerlicher. — Dies bedingt aber ein Mehr an Erkenntnis. Das heißt: das personale Erkennen besagt ein Mehr an Erkenntnis gegenüber der vorpersonalen Intuition, aus der es entsprungen ist. Denn ein Mehr an Sein besagt immer ein Mehr an Erkennen; Erkennen ist ja das Bei-sich-sein des Seins. Oder scholastisch ausgedrückt: eine vollkommenere *forma cognitionis* besagt eine höhere Erkenntnis." Es handelt sich um „das natürliche Glaubenslicht: jenes innere Licht des Personalen, das wir immer spüren, ohne daß wir deshalb fähig wären, es begrifflich zu erfassen. Denn erst in diesem Glaubenslicht werden die eigentlich personalen Eigenschaften des Du in ihrer vollen Intelligibilität erkannt . . . Das ist der Grund, warum der Glaubende der eigentliche Menschenkenner ist. Das ist auch der Grund, warum nur der Glaube einem personalen Du gerecht werden kann. Der Glaube erweist sich somit als Aufgipfelung menschlichen Erkennens" (100).

Wir haben schon etwas vorgegriffen. Es bleibt noch zu bestimmen, was der personale Glaube ist; dann, was sein Gegenstand, seine Wahrheit und Gewißheit

sind. — Personales Erkennen als Teilmoment freier Stellungnahme zu einem Du kann auf zwei Grundweisen geschehen: als Bejahung des Du oder als dessen Ablehnung; das eine ist zwischenmenschlicher Glaube, das andere ist Unglaube. „Der personale Glaubensakt ist demgemäß das erkenntnismäßige Moment einer freien Stellungnahme, in der sich das Ich bezüglich des Du bestimmt, sofern es zum Du ja sagt" (98). — Das Objekt dieses Glaubens ist notwendig eine Person, und zwar — da wir uns nicht auf der Stufe des abstrakt-diskursiven Erkennens befinden — „das Du in seiner konkreten Seinsfülle". „Zu dieser generischen Bestimmung kommt noch etwas hinzu: das Für-wahr-halten der Aussagen dieses Du" (101). Die Aussagen werden als Selbstoffenbarungen, als personaler Ausdruck des Du mitbejaht. „Der Aussage-Glaube ist nur das, was er wirklich ist, wenn man ihn auf dem Hintergrund des Du-Glaubens betrachtet" (102).

Die Frage nach der Wahrheit des personalen Glaubens darf nicht von einer ganz auf das Urteil zugeschnittenen Wahrheitsdefinition ausgehen. Aus einem *iudicium practicum*, das nicht gänzlich von festen Normen abhängt, sondern in einer freien Entscheidung gefällt wird, entspringt erst ein Sachverhalt: „Durch die freie Entscheidung und somit durch das *iudicium practicum* entwerfe ich ein personales Verhältnis zu einem Menschen" (104). Deshalb greift C.-L. auf die generische Definition der klassischen Scholastik zurück: *adaequatio intellectus et rei*. Die vorpersonale Intuition wäre zu spezifizieren: ..., *quatenus intellectus videt esse quod est* (105). Solche Intuition geht auf verschiedene Weise auch in die verschiedenen Arten der personalen Intuition ein. In dieser aber ist entscheidend wichtig das andere, das „entwerfende" Erkenntnismoment, das durch die freie Entscheidung zustandekommt. Diesbezüglich wäre die Wahrheitsdefinition etwa so zu spezifizieren: ..., *quatenus intellectus (et voluntas) libere ponit esse ita, ut fiat*. „Es liegt hier ein Analogon vor zu der Wahrheit, die der göttlich schöpferischen Macht zukommt: Der Gegenstand der Erkenntnis wird nicht ‚empfangen', ‚aufgenommen', sondern erst in seinem Sein entworfen" (106). „Der Glaube besitzt also, sofern er ein intuitives Bild einer Person ist, einen bloß hinnehmenden Charakter; er setzt den Gegenstand als etwas Gegebenes voraus... Der Glaube aber, sofern er das Entwerfen eines personalen Verhältnisses ist, d. h. sofern er eine erkenntnismäßige Stellungnahme zu einer Person setzt, besitzt einen entwerfenden Wahrheitscharakter" (107f)[5]. Dieser doppelte Wahrheitscharakter kommt nicht nur dem Du-, sondern auch dem Aussage-Glauben zu.

Zur Gewißheit des Glaubens stellt C.-L. zwei Fragen: was ist, woher stammt sie? Auch die Gewißheit ist auf eine generische Weise zu definieren, die allen Erkenntnisarten gerecht wird. Versteht man unter der formell gewissen Erkenntnis einen *assensus firmus et per se immutabilis*, so kann solche Gewißheit nicht nur dem Urteil und Schluß, sondern auch der Intuition (Evidenz) und dem Glaubensakt zukommen. — Die Frage, woher die Gewißheit stamme, ist einfach und allgemein zu beantworten: aus der bewußten Wahrheitsträchtigkeit der betreffenden Erkenntnis. Aber das Woher dieses gesamten Komplexes Wahrheit-Gewißheit ist für die einzelnen Erkenntnisarten getrennt zu untersuchen. Der Syllogismus hängt hierin ab von den Urteilen, die als Prämissen dienen[6]. Für das Urteil ist das Fundament der Wahrheit und Gewißheit die Evidenz — damit, wie wir sahen, die Intuition im Sinne des Verf.; Wahrheit und Gewißheit können im Urteil nicht größer sein als in der Intuition[7]. Nun aber: „Die Wahrheit

[5] Als Volldefinition der Wahrheit der personalen Erkenntnis schlägt C.-L. vor: *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus partim videt esse quod est, partim (cum voluntate) ponit esse ita, ut fiat* (107).

[6] Die Richtigkeit des Schließens mag hier (112 f) etwas zu wenig berücksichtigt sein.

[7] Wie ist das genauer zu vereinbaren mit der Erklärung C.-L.s (39; s. oben S. 462), daß die Intuition durch Begriff und Urteil reiner und durchsichtiger wird?

und Gewißheit der Intuition stammen aus der Sinnlichkeit, aus dem *phantasma.*" Wie ist das möglich? Die Wahrheit des *phantasma* ist eine bloß materielle, nicht als solche bewußte; auch seine Gewißheit ist wesentlich unvollkommener als die geistige Gewißheit der Intuition (113). Die Abhängigkeit ist hier nur genetisch, nicht logisch! Zwischen *phantasma* und Intuition liegt ein erkenntnismetaphysisches Apriori (der *intellectus agens*), das aus dem sinnlichen *phantasma* die wesentlich vollkommenere geistige Intuition macht. Die Intuition ist also mit ihrer Wahrheit und Gewißheit logisch von keiner anderen Erkenntnis abhängig. „Das deckt sich mit dem, was die Scholastik über die Evidenz lehrt: sie hat ihre Wahrheit und Gewißheit nicht von ‚außen', sondern aus sich selbst" (115)[8]. — Das personale Erkennen stammt genetisch „aus der Intuition, sofern es reine Erkenntnis ist"; „aus dem willentlichen Moment der freien Entscheidung, sofern es eine personale Erkenntnis, seine Gewißheit also eine freie Gewißheit ist" (117). Soweit seine Gewißheit — phänomenologisch — als Aufgipfelung der Gewißheit überhaupt erlebt wird, kann sie von der Gewißheit der Intuition nicht logisch abhängen. Der erkenntnismetaphysische Grund dafür, daß es kein logisches Woher der personalen Erkenntnis gibt, ist das personale Apriori, aus dem die freie Entscheidung entspringt. Der Grund seiner Gewißheit liegt in ihm selbst. (Der Aussage-Glaube ist selbstverständlich vom Du-Glauben logisch abhängig.) Damit ist auch gegeben, daß die grundsätzliche Abstufung des (Du-)Glaubens (vgl. oben S. 461f) primär in der personalen Freiheit gründet. Das bedeutet keine Willkür dieser Abstufung. Denn die Möglichkeiten der Freiheit gründen im Sein, in der „Seinsmächtigkeit des Du". Da das mehr oder weniger seinsmächtige Du mir in der Intuition vermittelt wird, erweist sich diese insofern, nämlich ihrem Inhalt nach (nicht aber, sofern sie selbst eine so oder so abgestufte Gewißheit besitzt), als das Fundament der Möglichkeit der Abstufung der Glaubensgewißheit („Glaubwürdigkeitsintuition"). (123f.)

In einem Anhang zieht der Verf. die wichtigsten Konsequenzen aus der Untersuchung des zwischenmenschlichen Glaubens für die personale Struktur des übernatürlichen Glaubens (143—52; nach Skizzierung des biblischen und dogmatischen Glaubensbegriffs sowie der verschiedenen Lösungsversuche der *analysis fidei*): Auf Grund einer Intuition, die aus vielfältiger vorwissenschaftlicher Erkenntnis von Gott, dem Christus des Evangeliums, der Kirche in ihrer Gegenwart und Geschichte erwächst, — nicht bloß auf Grund von Urteilen und Begriffen — weiß ich mit Gewißheit, daß Gott sich geoffenbart hat und daß ich dem Worte Gottes mit unbedingtem Gehorsam antworten soll. Der Inhalt dieser Intuition ist Christus in seiner geschichtlichen Konkretheit und Ganzheit. Durch ihren personalen Inhalt ist diese Intuition auf das Personale im Menschen ausgerichtet, fordert sie dessen personale Stellungnahme. Entscheidet sich der Mensch nun frei für Christus, so wird die Intuition zum erkenntnismäßigen Moment dieser Entscheidung, sie wird positives personales Erkennen: Glaube. — Das Objekt des übernatürlichen Glaubens ist primär das personale Du Christi, das in der — wesensnotwendig trinitarischen — göttlichen und in einer menschlichen Natur ist. Gegenstand des Aussage-Glaubens sind alle *veritates fide divina credendae*. — Die Gewißheit des Glaubensaktes ist nicht gebunden an die Gewißheit der Glaubwürdigkeitsintuition, sondern an die sittlich-ontische

---

[8] Es überzeugt mich nicht, wie C.-L. hier (115f) den Einwand beantwortet, daß man doch erkenntnistheoretisch nach dem Woher der Gewißheit einer Evidenz fragen kann. Ich meine, wenn man, wie „die [?] heutigen Erkenntnistheoretiker", die Intuition des Verf. als mittelbare Evidenz ansehen muß, so würde doch wohl die Unterscheidung zwischen erkenntnistheoretischer Begründung und natürlichem Erkenntnisvollzug allein nicht weiterhelfen. Auch scheint — mit Recht? — vorausgesetzt zu werden (116), daß Intuition nur Erkenntnis eines äußeren Gegenstandes als solchen sein könne.

Seinsmächtigkeit des personalen Du, das als Glaubensinhalt bejaht wird. Der höchstmöglichen Seinsmacht Gottes kann nur eine Glaubensgewißheit gemäß sein, die größer und vollkommener ist als jede andere Gewißheit. Die Freiheit bleibt dem Glauben gewahrt; sie ist ja konstitutiv für diesen als Moment einer personalen freien Stellungnahme zu einem Du. Die Notwendigkeit der *praeambula fidei* (= Glaubwürdigkeitsintuition) und ihrer Gewißheit zeigte sich schon. Hier spricht der Verf. nun auch kurz vom „übernatürlichen Glaubenslicht", das ein qualitatives Mehr an Erkenntnis und Gewißheit mit sich bringt; ferner von den Glaubenssätzen, die begrifflich-diskursiv den intuitiven Inhalt der *fides divina* analysieren (was auf die grundsätzliche Offenheit jedes theologischen Systems und den erkenntnismetaphysischen Ermöglichungsgrund der Dogmenentwicklung hinausführt)[9].

*

Der nachstehende kritische Beitrag des Rez. konzentriert sich auf einige Punkte.

1. Von grundlegender Bedeutung dürfte sein, daß C.-L. die Stellung der in dem von ihm gekennzeichneten Sinne — intuitiven Erkenntnis herausarbeitet. Mit solcher Entschiedenheit ist dies vor ihm wohl noch nicht geschehen; vor allem hat der Verf. für das, was vielfach anderswo angedeutet, behauptet, beschrieben sein mag, eine allseits gesicherte erkenntnismetaphysische Begründung versucht und, ich meine, im wesentlichen geleistet. So sehr C.-L., zu Recht, den organischen Bezug der Intuition zum diskursiven Denken betont[10], so berechtigt und überzeugend ist die Abhebung der konkret-ganzheitlichen Intuition von dem abstrakten Begriff und von dem zwischen Subjekt und Prädikat auseinandergespannten Urteil.

Eine Frage mag bleiben, ob man so uneingeschränkt, wie C.-L. das tut, sagen kann, daß alles das, „was die äußeren und inneren Sinne vom Gegenstand aufgenommen haben", daß „alle diese Strukturen" des Phantasma in der *species intelligibilis* geistig werden (71), daß „das *phantasma* mit all dem, was es ist, in die Immaterialität des Geistes erhoben" wird (73), daß die *species intelligibilis* „als das vergeistigte *phantasma*" all das darstellt, „was das *phantasma* selbst dargestellt hat" (64). Wäre dann noch zu verstehen, daß wir gerade vom Materiellen und seinen Strukturen nur eine so überaus unvollkommene Erkenntnis besitzen, daß uns — jedenfalls nach Thomas — keine geistige Erkenntnis des Individuums als solchen gegeben ist[11], daß unsere geistige Erkenntnis dauernd an die Sinnlichkeit und ihre Daten gebunden bleibt — die *species intelligibilis* an das *phantasma*! Es wäre hier wohl die unaufhebbare Verbindung der geistigen mit der sinnlichen Erkenntnis (im *homo viator*) stärker zu wahren, die C.-L. grundsätzlich aufs bestimmteste anerkennt; versteht er doch die *conversio ad phantasma* als

[9] Im Literaturverzeichnis (153—6) wäre nachzutragen: die Anm. 2 genannte Abhandlung von J. Trütsch, sowie der sehr beachtenswerte, allerdings nur als Ms. hrsg. „Tractatus de virtutibus" von J. Alfaro, Rom 1950 (Gregoriana); ferner: R. Guardini, Vom Leben des Glaubens, Mainz 1935; L. Volken, Der Glaube als Personenbegegnung: DivThom (Fr) 60 (1946) 80—98; 167—200; 249—87; B. Welte, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben: ThQs 134 (1954) 1—18; G. Siewerth, Definition und Intuition: Studium generale 9 (1956) 579—92; ders., Die Abstraktion und das Sein, Salzburg 1958.

[10] Auf diese lebendige geistige Verflechtung weisen besonders die Ausführungen C.-L.s über das implizite Urteil und den Individualbegriff (61f. 65. 75f), die weiterer Untersuchung Raum lassen.

[11] C.-L. sagt S. 69: „Intuition nennt man den geistigen Blick, mit dem man den Gegenstand zugleich als Individuum und als ein Allgemeines sieht . . ." (Sperrung hier — wie auch sonst — vom Rez.)

Abstraktion. — Mit dem angedeuteten Mangel hängt ein Weiteres zusammen: C.-L. muß einen zweifachen, recht unverbunden erscheinenden Abstraktionsbegriff[12] aufstellen, wobei man auch nicht sieht, warum das Geistigwerden des *phantasma* noch Abstraktion heißt. Nun könnte der Verf. einwenden: Wenn die *species intelligibilis* nicht alles, was das *phantasma* enthält, vergeistigt, was ‚wählt' sie dann zur Vergeistigung aus, und was läßt sie sinnlich-unvergeistigt zurück? Zu sagen ist das schwer (eben deshalb, weil das Sinnlich-Bleibende kein eigentliches ‚Was' ist![13]); aber eine Erkenntnisstudie, die so tiefschürfend wie die vorliegende die Form-Materie-Metaphysik heranzieht, besser: von Grund aus erstellt, wird hier wohl Rat finden. Ich würde inzwischen meinen, daß der *intellectus agens* eben die im Sinnlich-Materiellen virtuell enthaltenen geistigen Strukturen aus-bildet und den materiellen Grund (oder ‚Ungrund') dieser Formstrukturen der Sinnlichkeit ‚ein-gebildet' lassen muß. Es ließe sich dann auch eher sinnvoll von einer Abs-traktion sprechen, die im *phantasma* die *species intelligibilis* aufscheinen und hervortreten läßt; und damit verbunden sowohl als davon abgehoben wäre die Abstraktion (im engeren Sinne), die nun einen der abstrakten Aspekte der *species intelligibilis* heraushebt aus den anderen: als Begriff. — Danach würde sich allerdings auch die Frage stellen, ob die hier gemeinte Intuition sich schlechthin deckt mit der *species intelligibilis*[14] und nicht vielmehr über diese hinaus, bzw. durch sie hindurch ausgreift auf das *phantasma*[15]. Denn auch wenn man die Konkretheit der Intuition auf die Art von ganzheitlicher Verflechtung beschränken würde, in der die geistige Species die an sich abstrakten Formalbestimmungen des Gegenstandes enthält: wo bliebe — ohne die Vermittlung des *phantasma* zum Ding an sich (die auch C.-L. annimmt) — der Existenzcharakter, die „Wahrheitsträchtigkeit" dieser Intuition als eben dieser? Würde man die Darstellung C.-L.s beim Wort nehmen, so wäre wohl auch nicht mehr zu sehen, warum nicht auf der geistigen Ebene der *species intelligibilis* entweder alles konkret (wie im *phantasma*) geblieben oder alles abstrakt (durch die Vergeistigung) geworden ist — es sei denn man versuchte die *species intelligibilis* akkurat nach dem hegelschen Modell des ‚konkreten Allgemeinen' zu fassen. Diese Auffassung mag auch dem Verf. vorgeschwebt haben, und der Rez. hält sie für möglich und für nötig, an ihrem Platze, für die Formstrukturen der intuitiven Erkenntnis — nicht jedoch (in der menschlichen Erkenntnis) gegenüber dem Existentiellen, Individuellen, Materiellen je als solchem.

Es wäre hier etwa noch kritisch anzumerken (gegenüber dem optimistischen „übersetzen" von S. 78), daß die gewiß sehr berechtigte Darlegung des Verf. über die Intuition als Vollendung aller diskursiven Erkenntnis sich nur in einem mehr allgemeinen Sinn auf die allerdings beachtenswerte Stelle des Thomas über Unter-

---

[12] „Es gibt also zwei wesentlich voneinander verschiedene ‚Abstraktionen'. Abstraktion heißt das Geistigwerden des *phantasma*, der Vorgang, in dem aus dem *phantasma* die *species intelligibilis*, die Intuition wird. Abstraktion heißt aber auch die Analyse der Intuition, kraft derer der Allgemeinbegriff ersteht. Beide Vorgänge sind trotz des gleichen Namens wesentlich voneinander verschieden" (75).

[13] Wenn C.-L. das „alles, was" und „alle die Strukturen" in seinen oben zitierten Sätzen eben so eigentlichst formal verstanden haben sollte, dann wäre hiergegen sachlich nichts einzuwenden.

[14] C.-L. beruft sich hierfür auf einige neuscholastische Philosophen (69 Anm.). Daß diese bezüglich der schlechthinigen Ineinssetzung von *species intelligibilis* und Intuition dieselbe Auffassung vertreten wie der Verf., wäre nachzuweisen.

[15] So ließe sich etwa auch die Frage beantworten, wie sich in dem Satze — „Unter einer Rücksicht stellt sie (die *species int.*) den Gegenstand als ein Allgemeines dar, unter einer anderen Rücksicht stellt sie denselben Gegenstand als individuelles Seiendes dar" (74) — die eine Rücksicht unterscheidet von der anderen.

schied und Beziehung von *ratio* und *intellectus* berufen kann (In Boethium de Trinitate 6, 1)[16]. Tatsächlich führt nach Thomas die *via resolutionis* von der *ratio* zum *intellectus* der obersten, einfachsten Ursachen (ontisch), bzw. der allgemeinsten Begriffe (logisch); die *via compositionis* führt umgekehrt von den Ursachen zu den Wirkungen, bzw. von den allgemeinsten zu den partikulären Begriffen und geht insofern vom *intellectus* zur *ratio*. Wenn es auch dem Buchstaben nach scheinen könnte, daß die nach Thomas am meisten intellektuelle Erkenntnis — nämlich die der *substantiae separatae*, bzw. der *communia omnibus entibus* — nicht eben dasselbe sei wie die C.-L.sche Intuition: so möchte ich doch meinen, daß die Interpretation des Verf. dem Geist der grundsätzlichen Ausführungen des Thomas wohl entspricht.

Muß eigens gesagt werden, daß diese etwas lang geratenen Anmerkungen die fundamentale Bedeutung des Intuitionsbegriffes dieses Buches keineswegs in Frage stellen? Die *species intelligibilis* bleibt nach Erkenntnisumfang und Erkenntnisweise wesentlich verschieden von dem einzelheitlich-abstrakten und gegenständlichen Begriff. Der Nachweis einer vorbegrifflich-intuitiven geistigen Erkenntnis und ihrer Funktion im Gesamt des menschlichen Erkennens darf beanspruchen, ein — keineswegs peripheres — Lehrstück der scholastischen Philosophie zu werden[17]. Ein Beispiel für die nützlichen Konsequenzen, die sich daraus für manche philosophische Probleme ergeben dürften: Man wird besser imstande sein, zu erklären, welches der notwendigerweise zu fordernde Einheitsgrund jener ‚apriorischen Synthese' sei, die in den metaphysischen Seins- und Denkprinzipien, z. B. im Kausalitätsprinzip, zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff vollzogen wird. Allerdings muß dabei wohl die geistige Selbsterfahrung des Ich als Prinzip der Seinserkenntnis — die ‚Metaphysik der Subjektivität' also — noch stärker zum Zuge kommen, als dies im vorliegenden Buche infolge der

---

[16] S. 77, Z. 10 v. u., muß es statt: *est principium rationis*, heißen: *ad intellectualem* (oder, nach anderen Mss.: *intellectualitatem*) *terminatur*. Sehr am Platz wäre hier der an das Zitatstück Z. 6—10 unmittelbar anschließende Satz: *Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio* (vgl. Ausgabe von B. Decker, Leiden 1955, 211f [hier 212 Anm. 1 auch ein Druckfehler: statt 203 richtig 207]). — Wie wenig man Worte, Unterscheidungen, Einteilungen bei Thomas pressen darf, kann ein Vergleich der Stelle aus dem Boethiuskommentar mit In Metaph. II c. 1 l. 1 (n. 278) zeigen, wo der *modus resolutionis (a compositis ad simplicia)* führt *ad singulas partes distincte cognoscendas*!

[17] W. Brugger hat in seinem Tractatus philosophicus de anima humana (Pullach 1958, Verlag Berchmanskolleg; 135—9, vgl. 139—49) unter Hinweis auf J. a S.Thoma, Zigliara, Fr. Sladeczek, C. Fabro, K. Rahner, J. de Vries und C.-L. (der seine Auffassung schon 1953 in einem Ms. dargelegt hatte) — auch auf Thomas, S. th. I 85, 2 ad 3 — die These aufgestellt: *Simplex intellectio, qua intellectus possibilis speciem intelligibilem exercet, neque efformatio conceptus neque iudicium neque ratiocinium, sed intuitio quaedam intelligibilis in sensibili est, quae est focus omnis ulterioris activitatis intellectus*. Die These liegt der Behandlung des Problemkreises „Einheit und Vielheit in der geistigen Erkenntnistätigkeit" zugrunde. Brugger sagt hier (137) u. a., daß es sich um eine Intuition im weiteren Sinne handle, daß diese durch die Unentbehrlichkeit des Sinnenbildes (der *conversio ad phantasma*) in ihrem intuitiven Charakter beeinträchtigt werde (was allerdings wohl nur in einer Hinsicht gelten dürfte) und daß sie das Ding in seinem konkreten Sosein (!) geistig darstelle, wobei dieses Sosein zwar im Sinnenbild angetroffen werde (*in sensibili attingi*), jedoch „in wesenheitlicher Zusammenfassung" (*complexitate formali*; 138: *per modum unius*) — nicht begriffsmäßig ausdrücklich und deutlich — alles das enthalte, was später durch Begriffe, Urteile, Schlüsse entwickelt werden kann. Ich meine, daß diese Momente des von Brugger (nach de Vries, Logica [n. 138]; mit der bemerkenswerten Ersetzung von *existentia* durch *taleitas*) aufgestellten Intuitionsbegriffs den des Verf. etwas zurechtzurücken vermöchten.

unmittelbaren Anknüpfung an die klassische scholastische Problematik möglich war. Auf der Erfahrung des eigenen Seins ruht wohl auch der existentielle Charakter der Intuition auf, der sich aus dem Phantasma und dessen formaler Vergeistigung allein nicht begründen läßt. Vermutlich würde, auf unsere ‚Intuition' hin befragt, auch der eine oder andere Satz der philosophischen Tradition eine neue Antwort geben. So sagt Aristoteles in der Metaphysik[18]: „Was soll es denn heißen, daß man die Elemente von allem kennen lernt? Offenbar wäre dann die Voraussetzung, daß man vorher gar keine Kenntnis von irgend etwas besitzt ... Und doch geschieht alles Lernen auf Grund dessen, daß entweder alles oder doch einiges schon vorher erkannt ist, das Lernen durch Demonstration wie das Lernen durch Definitionen (denn man muß die Elemente der Definition schon vorher kennen und mit ihnen vertraut sein); ebenso ist es bei dem Lernen durch Induktion." Der Anfang der Zweiten Analytik[19] lautet: „Alles diskursive Lehren und Lernen geschieht aus einer im voraus dazu vorhandenen Erkenntnis." Das Augustinische *cor*, Thomas' *cognitio per connaturalitatem*, das ‚sentiment', die ‚raison du coeur' bei Pascal, vor allem der ‚illative sense' Newmans wären mit der ‚Intuition' zu konfrontieren. Es ist auch von großer systemkritischer Bedeutung, besonders gegenüber Hegel[20], daß die begriffliche Erkenntnis, auch die spekulativ-begreifende, ihren zeugenden Grund nie auszuloten und auszuschöpfen vermag[21].

2. Nicht weniger wichtig als die Intuitionslehre ist die Untersuchung über die personale Erkenntnis. Die Intuition bietet das Analogon, den Modellfall hierfür. Wie der *intellectus agens* das *phantasma* in sein Apriori des unbegrenzten Seinshorizontes hineinstellt und so die wesentlich höhere Erkenntnis der *species intelligibilis* erwirkt, ohne daß es für diese irgendeine äußere logische Abkünftigkeit gäbe: so erhebt die menschliche Person als solche kraft des „Apriori des Personalen" (oder des „natürlichen Glaubenslichtes") die vorpersonale Erkenntnis auf die wesenshöhere Stufe des personalen Erkennens. Das klingt ziemlich tautologisch. Es ist zu erinnern an die Verwahrung C.-L.s gegen die Forderung, das Überbegriffliche eigentlich auszusagen durch Begriffe[22]. Man wird auch mit dem Verf. an dem Phänomen festhalten müssen, daß es eine intuitive Erkenntnis der anderen Person als solcher gibt, die von rational gewußten Gründen weder ursprünglich abhängt noch nachträglich eingeholt wird; dabei wird diese Erkenntnis erlebt als mitgesetzt oder stiftend erschlossen durch meine freie Hinneigung zum Anderen, sie ist also nicht nur so intuitiv wie irgendeine bloße sachliche Gegenstandserkenntnis. Darüber hinaus sucht C.-L. den erkenntnismetaphysischen Grund der personalen Erkenntnis zu entdecken. Welches ist ihr *principium quo* — vergleichbar dem *intellectus agens* und seinem Seinsapriori

---

[18] I 9; 992 b 24—6. 30—3.

[19] 71 a 1 f; vgl. 11—3.

[20] Von Hegels Dialektik sagt Feuerbach scharfsichtig: „Das System sollte gleichsam die Vernunft selbst sein, die unmittelbare Tätigkeit in die mittelbare rein aufgehen, die Darstellung nichts voraussetzen, d. h. hier [:] nichts in uns drinnen, nichts übrig lassen, uns rein aus- und erschöpfen" (Sämtl. Werke[2], Stuttgart 1959, II 175; Sperrung von mir).

[21] Wenn es schließlich erlaubt ist, auf heutiges dichterisches Sagen von so etwas wie intuitivem Erkenntnisgrund hinzuweisen — Christopher Fry in „Ein Schlaf Gefangener" (Frankfurt/M. 1952, 56):

„Gestalten der Weisheit, in uraltem Gram versunken,
bleiben und warten ewig. Wir sehen sie, bewundern sie,
aber dulden sie nicht. Wir dulden statt dessen
eigensinnige Verirrung.
O Gott, die Wunderschwingen ruhen ungenützt gefaltet
im Herzen."

[22] Die Formulierung dieser Verwahrung ist allerdings zu agnostizistisch ausgefallen.

auf der Stufe der (vorpersonalen) Intuition? C.-L. gibt zwei Antworten, die sich, wie es scheint, nicht decken. Einmal ist das Personale „jene Mitte des Ich, die sowohl Verstand wie auch Willen in sich trägt und aus sich entspringen läßt"; es bildet den „inneren Kern des Ich" (90). Zum anderen muß das Personale „ein Akt sein, der sich aus Verstand und Willen konstituiert" (87). Diese Zweiheit der Bestimmungen, die verwirren könnte, kommt nicht von ungefähr. Sie folgt daraus, daß die Erforschung des Personalen geschah an der endlichen menschlichen Person, in der das Ich-Subjekt der Akte und die Akte selber auseinandertreten und dennoch untrennbar aufeinander bezogen bleiben[23]. Die Untersuchung muß diesen Ausgang nehmen. Bleibt sie dabei stehen, so droht die Gefahr, daß die Wesensanalyse des Personalen nicht für Person als solche, sondern nur für die menschliche Person gilt und daß — was unmittelbar schlimmer wäre — deshalb, weil die Person als solche nicht rein in Sicht kommt, auch die menschliche Personalität nicht voll erfaßt wird. Ich behaupte nicht, daß der Verf. dieser Gefahr erlegen sei, aber daß sie einige Schatten auf seine Ausführungen werfe. Eine entschiedene Geistmetaphysik könnte wohl zur Gegebenheit bringen, daß die Zweieinheit von Erkenntnis und liebendem Wollen, als die eine Lebendigkeit des Geistes, keinen weiteren Einheitsgrund und setzenden Ursprung mehr verlangt noch zuläßt[24]. Es erhebt sich die Frage, ob dieses in wechselweiser Konstitution (willenshaft) sich ‚erwirkende' und (erkenntnishaft) ‚wesende' Ineins von Erkenntnis und Wollen sich in zureichender Ursprünglichkeit und Vollständigkeit an dem ‚Schema' der Wahlfreiheit allein zeigen läßt, so grundlegend und unentbehrlich deren Erörterung ist und so hintergründig und lehrreich sie von C.-L. durchgeführt wurde[25]. Die Gründe meines Zweifels: Gerade wenn die Freiheit nicht nur als je dieser menschliche *actus secundus* gesehen wird, sondern als Setzung der zentralen Sinnkraft der Person Mensch, weist sie — über ihre jeweilige so oder anders erwirkte Akthaftigkeit hinaus — in ihren lebendigen Zeugungsgrund: den Willen, der auf das Gute als solches, den Wert überhaupt ausgeht. Außerdem wird die philosophische Gotteslehre, auch vorgängig zur Trinitätstheologie, der unendlichen Geistperson ein personales Wirken zuschreiben müssen, das nicht durch die Beziehung auf endliche Personen (erst-)konstituiert wird, das also nicht Wahlfreiheit sein kann. Es wäre dann weiter zu fragen, wie sich das Apriori des Personalen verhält zum ‚Seins'-Apriori der vorpersonalen Intuition (das also nicht mehr das *lumen naturale* des Intellekts als der geistigen Erkenntniskraft überhaupt wäre und somit ebenfalls genauer abzugrenzen bliebe) und ob, wie ich vermute, dieses Verhältnis — und damit das Person-Apriori

---

[23] C.-L. deutet die Einheit der zwei Bestimmungen an. Er nennt die Freiheit „jene Mitte des Ich . . ."; und er sagt zugleich: „Freiheit ist seiend, daher auch Vollzug oder Akt" (90).

[24] Dann würde sich auch wohl der Satz über die „Setzung von Verstand und Wille im Horizont des Seins" (90) als nicht sehr gedankenvoll erweisen: denn wenn Verstand und Wille nicht bloße Wörter sind, dann beinhalten sie immer schon die Weite des Seins, und noch etwas mehr.

[25] Eine Randfrage: Unterscheidet sich der „Eingriff des Geistes", den C.-L. S. 94 beschreibt, von der Problemlösung P. Siweks (93 Anm.), welche die *dependentia mutua* und *causalitas reciproca* zwischen Intellekt und Wille klar ausspricht, welche auch sagt, daß die Wahl dem Verstandesurteil nicht vorausgeht und eben durch dieses rational bestimmt ist? — Zwar versucht C.-L. vor dem Rückgriff auf die scholastische Problematik der *electio rationabilis* auch eine eigene Deduktion (88—90). Aber diese Erörterung über Nicht-Notwendigkeit, Notwendigkeit und Über-Notwendigkeit der Seinsfrage wird wohl erst nach einiger Verdeutlichung ein tragfähiger neuer Ansatz sein. Ich möchte hierzu immerhin etwas zu bedenken anmelden: Die Nicht-Notwendigkeit der Seinsfrage erweist sich an sich selber schon, nicht erst infolge der von ihr mitgesetzten Notwendigkeit, als in eine höhere Notwendigkeit eingebettet; ein Wille, der sich allem Fragen verweigert, hebt sich schnurstracks selbst auf.

selber — nicht zu bestimmen ist im Rückgriff auf das Apriori des Willens als solchen und dessen verschiedenen Einfluß auf die personale, bzw. die vorpersonale Erkenntnis.

Dies würde zu einem Fragepunkt führen, von dem wir bisher absahen, der aber doch wohl den Wurzelgrund alles Dargelegten bildet. Er kann auch jetzt nur eben angerührt werden. Es handelt sich um die Bestimmung von Erkenntnis und Wille je an sich und in ihrem ‚spezifischen' Verhältnis zueinander (sozusagen innerhalb ihrer ‚generischen' Zweieinheit). C.-L. sagt: „Erkennen ist der Vollzug des Ich im Anderen, sofern es Vollzug des Anderen als solchen ist; Wollen hingegen ist der Vollzug des Ich im Anderen, sofern es Selbstvollzug ist" (85). Dem Erkennen wird das Andere als das Andere zugeordnet; der Wille an sich ist das Vermögen der bloßen Selbsthaftigkeit (vgl. 90). Allem Anschein nach bestimmt C.-L. im Grunde die Erkenntnis als Vollzug des Selbst in bezug auf das Andere, das Wollen als Vollzug des Anderen in bezug auf das Selbst. So Treffliches und Bedenkenswertes C.-L. auch bei dieser Gelegenheit sagt[26]: die Beziehung Selbst-Anderes in Erkenntnis und Wollen meine ich im Anschluß an Thomas[27] letztlich auf die entgegengesetzte Weise fassen zu müssen. Wie läßt sich z.B. vereinbaren, daß die Erkenntnis als Vermögen des Anderen als Anderen der „Raum der Notwendigkeit" (89) ist? Und ist nicht die Vollendung und der reinste Wesenssinn des Willens die ‚selbstlose' Liebe, die Bejahung des Anderen um seinetwillen, die Hingabe des Selbst an den Anderen[28]?

Sowohl das abstrakt-diskursive wie das intuitive Erkennen, das als vorpersonal gekennzeichnet wurde, können nach C.-L. bisweilen das Personale zum Inhalt haben; als Vollzug sei es dabei nicht wesentlich personal, es sei noch ein objektiv-sachlicher Verstandesakt (80.97). Dieser vermöge bereits einen anderen Menschen zu erkennen als das, was er wirklich ist: als eine Person, als einen guten Menschen usw. Auch bei der Erkenntnis seiner Vertrauenswürdigkeit könne es sich um einen rein objektiven Sachverhalt handeln (genauso wie beim wahrgenommenen offenen Fenster). Erst „wenn ich nun in einem freien Willensentschluß personal Stellung nehme", werde die Stufe des personalen Erkennens erreicht (39f). In diesen Darlegungen macht der Verf. m.E. nicht genug Ernst mit seinem eigenen entscheidenden Grundgedanken: daß allein durch die erkenntnismäßig-willentliche Einheit und Ganzheit der personalen Begegnung in einem eigentümlichen Mehr an Erkenntnis (das durch die Zweieinheit Wollen-Erkenntnis erwirkt wird) „die eigentlich personalen Eigenschaften des Du[29]" — und damit doch wohl erst dessen Personsein als solches — erkannt werden. Eine (akthaft) nicht-personale Erkenntnis des (objektiv) Personalen als solchen ist m. E. nicht möglich. Sie entspräche schwerlich den aristotelisch-scholastischen Axiomen: *intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem* und *actus specificatur ab obiecto.* — Im Zusammenhang hiermit ist der Ort der personalen Erkenntnis im Gesamt unseres Erkennens schärfer zu bestimmen. Es handelt sich erkenntnismetaphysisch nicht eigentlich um einen Aufstieg von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis und innerhalb dieser von der vorpersonalen Intuition zum personalen Erkennen zwischen Menschen und schließlich zum übernatürlichen Glauben

[26] Vgl. z. B.: „Was Wille in seiner letzten Eigenart ist, weiß ich nicht, sofern ich denke, sondern erfahre ich bloß, indem ich will" (87). Und: „Wenn ich denke, bin ich im Raum der Notwendigkeit und muß in der Form des Notwendigen denken" (89).

[27] Eine Auswahl einschlägiger Stellen: Schol 34 (1959) 414—21 (vgl. 425f Anm. 75—77).

[28] Wahrscheinlich macht es diese Sicht des Willens leichter, als es für C.-L. war, mehr vom Willen als solchem und nicht nur von dessen Wahlfreiheit in der Bestimmung des Person-Aprioris auszugehen.

[29] 100; vgl. oben S. 465. Der Zusatz „in ihrer vollen Intelligibilität" ist explikativ, nicht restriktiv zu verstehen abgesehen davon, daß er zuviel besagt).

(wobei diese Grundweisen der geistigen Erkenntnis sich jeweils, in verschiedenem Maße, begrifflich-diskursiv auslegen)[30]. Vielmehr läßt das im Seinsrang höhere Erkennen die untergeordneten Erkenntnisweisen ‚aus sich entspringen'; es ‚wirft sie sich vorauf' oder gliedert sie — gleichzeitig oder nachträglich, mehr oder weniger vollständig — aus sich aus[31].

Mögen auch gegenüber der Theorie des Verf. über das Wesen der personalen Erkenntnis mehr Fragen offenbleiben als gegenüber der Lehre von der Intuition: sie zielt m. E. auf etwas Wirkliches, und dieses Wirkliche ist von größter Tragweite.

3. Dies erweist der Ausblick auf den übernatürlichen Glauben. Nicht nur auf der Ebene der vorpersonalen Intuition, sondern auch auf der Stufe des zwischenmenschlichen Glaubens, der nach Seinsrang und Wesensstruktur dem Glauben an das personale Du Gottes so viel verwandter ist, werden uns bedeutsame Analoga gewiesen, Verständnismittel und Wege der Hinführung zum übernatürlichen Glauben. Ich nenne drei Stücke. Erstens das natürliche Glaubenslicht als Analogon des übernatürlichen Glaubenslichtes. Nicht nur als Forderung des christlichen Offenbarungsglaubens: schon im Herzen der menschlichen Begegnung von Person zu Person gibt es einen Gewißheitsgrund und ein Wahrheitslicht von eigener, eigenständiger Art. Schon die natürliche Personerkenntnis, die ihrer Herkunft nach ebenfalls auf vorgängige oder untergeordnete Erkenntnisweisen angewiesen ist, kann in ihrer Wahrheit und Gewißheit auf diesen nicht innerlich aufruhen. Sie transzendiert die Glaubwürdigkeitsintuition auf entscheidende Weise kraft ihres inneren Apriori, das die Gültigkeit seines Anspruches an sich selbst ausweist. Sie ist höheren Rechtes, gehorcht höheren eigenen Gesetzen[32]. Zweitens ist damit gegeben, daß gerade die höchste und innigste natürlich-menschliche Erkenntnis sich auch am stärksten wie der rationalen Ableitung und Begründung, so der rationalen Aussage und Darstellung in Begriffen, Urteilen, wissenschaftlichen Systemen entzieht. So wird die Unangemessenheit der Ratio vor Anspruch und Inhalt des göttlichen Glaubens nicht in allzu überraschender Einmaligkeit und gänzlich unvermittelter Schärfe auftreten. Drittens nenne ich die Unterscheidung zwischen Du- (oder

[30] Vgl. 99 (f): „Aus der Intuition entspringt auch (außer Begriff, Urteil usw.) das personale Erkennen."

[31] Wie dies K. Rahner in „Geist in Welt" (s. Anm. 3) für das Verhältnis Geist-Sinnlichkeit zeigte. Und wie zuallerletzt, bzw. zuallererst die ewige Vollendung des Glaubens als Gottesschau (kraft des ‚Glorienlichts') sich vorbildet und anbahnt im übernatürlichen Glauben des *homo viator*. Vgl. auch A. Brunner, z. B.: „Was Sein ist, wissen wir ja zunächst und zutiefst aus der Erfahrung des Personseins; alles andere Sein ist verstanden in Beziehung auf dieses" (Stufenbau der Welt, München 1950, 21 f). — Die, soweit das möglich ist, bloß sachhafte, „vorpersonale" Erkenntnis wäre eher ‚nach-' oder ‚unterpersonal' zu nennen: sie ist nicht *natura prius* (und vermutlich auch nicht zeitlich früher) zum personalen Erkennen. Ein anderer terminologischer Vorschlag: den Begriff Intuition nicht einzuschränken auf eine Art des „vorpersonalen Erkennens", sondern ihn generisch zu gebrauchen und zu spezifizieren in Person- und Sachintuition.

[32] Gegenüber der Schwierigkeit, wie denn die Gewißheit des zwischenmenschlichen Glaubens die Gewißheiten der vorpersonalen rationalen Erkenntnis, etwa die des Kontradiktionsprinzips, übersteigen könne, sei zu bedenken gegeben: 1. daß die metaphysische Erkenntnis, die die Gewißheit alles anderen Erkennens (mit)trägt, nicht bloß rational und nicht eigentlich vorpersonal ist; 2. daß dieselbe Frage sich auch bezüglich des übernatürlichen Glaubens erhebt und von den Glaubenstraktaten beantwortet wird (vgl. auch Thomas, De ver. 10, 12: *Sed in patria, ubi essentiam eius [=Dei] videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul verae*; man mag hier auch sehen, daß theologisches und philosophisches Forschen sich wechselseitig zu fördern vermögen).

Person-) und Aussage-Glaube, die, wurde sie einmal aufgezeigt, so selbstverständlich scheint, die auch nicht belastet ist durch die vermuteten Fragwürdigkeiten der mehr spekulativen Positionen[33]. Sie kann vielfach Hilfe leisten. Es wird z.B. leichter, als Inbegriff der vielen Glaubenssätze das eine große Geheimnis Gottes zu sehen, den die gläubige Hingabe in seiner ursprünglichen tragenden Ganzheit liebend bejaht.

Eine Frage auch hier: Gewiß kennt C.-L. die Unentbehrlichkeit der Gnade für den übernatürlichen Glaubensakt[34]. Andernorts könnte es aber scheinen, als ob natürlicher und übernatürlicher Glaube, subjektiv getragen von dem einen gemeinsamen Apriori des Personalen, sich nur objektiv unterscheiden würden[35], als ob sich die übernatürliche Glaubensgewißheit nur von der personalen Vollkommenheit des Du, das im Glauben als dessen Objekt bejaht wird, herleite (149). Die ‚Funktion' der Gnade, zumal der ‚ungeschaffenen Gnade', des in neuer persönlicher Innerlichkeit im Gläubigen gegenwärtigen und wirkenden, den Glauben durch sich selbst erwirkenden Gottes selber, wäre dann verkürzt. Dies wäre zu entschuldigen mit der bloß anhangsweisen, sehr knappen Betrachtung des übernatürlichen Glaubens, es wäre vielleicht auch einigermaßen zu erklären aus der schon oben bemerkten zu starken Unterscheidung zwischen Aktcharakter und Objektbezug in der personalen Erkenntnis, die gelegentlich nachwirkt.

4. Schließlich seien zwei Fragen gerichtet an die phänomenologischen Darstellungen C.-L.s, die wohl überhaupt dann und wann den Wunsch nach stärkerer Unterbauung und Ausgliederung wecken. (Allerdings sind die erkenntnismetaphysischen Ansätze und Aufweise nicht abhängig von der mehr oder weniger großen Wirklichkeitsnähe dieser Beschreibungen.) Die höchste Stufe des zwischenmenschlichen Glaubens ist der Glaube zwischen Liebenden; er ist vorbehaltlos, rückhaltlos, unbedingt, „und in diesem Glauben spürt man eine unerschütterliche Gewißheit[36]". Das mag als Phänomenbeschreibung für das subjektive Gewißheitserlebnis in vielen Fällen gelten. Aber hält diese Unerschütterlichkeit stets an, ist sie also tatsächlich gegeben? Die Erfahrung spricht dagegen. Und es wäre wohl ein zu einfacher Bescheid: zu sagen, daß eine Liebe, die in Brüche ging, eben keine gewesen sei. Anderseits ist nicht zu verkennen: wahre Liebe und jede eigentlich persönliche Beziehung hat einen Charakter der Unbedingtheit und Endgültigkeit. Wie verträgt sich das mit einem möglichen Aufhören? C.-L. weist dadurch auf eine Antwort, daß er Grade der Innerlichkeit und Gewißheit der persönlichen Beziehung (zwischen Unbekannten, Bekannten, Liebenden) unterscheidet. Es kann mir also eine Person in verschiedenem Maße als eine solche erscheinen. Jeder Mensch hat das, was er in seiner Persontiefe ist, nur erst mehr

---

[33] Man kann diese Unterscheidung bei Thomas von Aquin vollauf bestätigt finden: *Quia .. quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea, quae quis tenendo vult alicui assentire* (S. th. II—II 11, 1).

[34] „Aus den Offenbarungsquellen wissen wir, daß dieser *actus fidei* aus der Gnade Gottes entspringt. Christus selbst ist Gnade, seine Worte, seine Lehre sind Gnade, objektive Gnade. Und jedwede Erkenntnis dieser objektiven Gnade geschieht immer nur im Lichte der subjektiven Gnade. Dem äußeren Gegenstand entspricht das innere Apriori" (147; ferner 151f).

[35] „Der Glaubensakt, sei er natürlich oder übernatürlich, ist immer vollkommener und sicherer als die ihm vorausgehende Intuition: Zwischen Intuition und Glaubensakt liegt ein Apriori, das Apriori des personalen Erkennens, das aus der Intuition den vollkommeneren Glaubensakt macht" (150).

[36] Es scheint sich doch nur um eine relative Unerschütterlichkeit zu handeln: „Die Frau, deren Mann wegen eines schweren Verbrechens verurteilt wurde wird... lange brauchen, um sich von seiner Schuld überzeugen zu lassen". C.-L. fährt dann allerdings fort: „Vielleicht wird sie niemals daran glauben. Und dies, obwohl alle Tatsashen gegen ihren Glauben sprechen" (28).

oder weniger in seiner Naturbreite zum Ausdruck, zu wirksamer Wirklichkeit gebracht. Das Personale als solches ist etwas Überzeitliches[37]; unsere Natur ist zeitlich, sie steht im Werden und Wechsel der Zeit, vor einer Zukunft mit Bewährung oder Versagen. Selbst wenn ein Mensch-kraft (oder ‚unkraft') dieser Natur der Liebe die zeitliche Dauer versagt: was einmal personale Wirklichkeit geworden ist, ist als solche unvergänglich. Der Haß, in den Liebe etwa umschlug, ist kein gewöhnlicher Haß; er hat die einstige Liebe, sozusagen mit negativem Vorzeichen, in sich aufgehoben, und die Liebe kann sich daraus in höherem Aufschwung gleichsam wieder befreien[38]. Es wäre auch zu erwägen, daß die Unbedingtheit menschlicher Liebe, weil der Mensch an sich ihr nicht zureichenden Grund bietet, auf die absolute Personalität Gottes verweist, ja sich immer schon miterstreckt.

C.-L. hat den zwischenmenschlichen Glauben in seiner Struktur scharf abgesetzt gegen die *scientia testimonialis* (von ihm „Pseudo-Glaube" genannt), die sich ihr Resultat syllogistisch errechne. Es könne jedoch schon eine echte Form des Glaubens vorliegen, wenn ich von einem Unbekannten eine Antwort annehme. Der Grund: ich bejahe ihn, wenn auch auf eine allgemeine, anfängliche Weise, als Person, „und man weiß, daß die Person als solche glaubwürdig ist": „Der Mensch lügt nicht prinzipiell" (30)[39]. Ich sehe nicht (trotz der differenzierteren Darlegung von 17f), wie sich diese Auffassung von dem ‚Zeugniswissen' unterscheidet, dessen Struktur die scholastische Erkenntniskritik und C.-L. selber so beschreiben: „Der Mensch als solcher ist glaubwürdig; der Unbekannte ist ein Mensch: also ist er glaubwürdig" (21). Allerdings scheint mir, daß in dem Satz, der hier als ‚Maior' fungiert, schon grundlegende personale Erkenntnis — eben Wissen um den Menschen als Person — investiert ist; dies zu erfassen schärft C.-L. den Blick[40]. Zugleich ist zu beachten, daß die Erkenntniskritik vor allem auf den Aussage-Glauben achtet, und dieser ist auch nach C.-L. logisch abhängig vom Du-Glauben (120f), hat also (wenigstens implizit) syllogistische Struktur. Wenn man den (Du-)Glauben erkenntniskritisch wohl allgemein als eine Art Intuition nach dem Konvergenz-Schema betrachtet, so übersieht man allerdings wohl zu sehr die von C.-L. ins Licht gerückte Intuition als Grunderkenntnis, die die konvergierenden Teileindrücke integriert. Ich meine, daß hier — wie vielleicht auch manchmal sonst — der Unterschied von der traditionellen Auffassung nicht so groß ist, wie es zuerst scheinen könnte; und das ist auch gar nicht schlimm, im Gegenteil: eine *discors concordia* spricht für beide Seiten.

Immerhin sagt das Buch C.-L.s Neues. Neues zu beurteilen ist schwer; man kann es nicht von den geläufigen eigenen Anschauungen her leichthin abtun. Es kann kaum anders sein, als daß man kritische Fragen zu stellen hat[41]. Und der Rez.

---

[37] Vgl. z. B. bei Thomas von Aquin: S. th. III 34, 2 (*intelligere, velle, sentire: in instanti*) oder De ver. 29, 8 (*motus liberi arbitrii . . . est simplex et instantaneus*).

[38] Wahrscheinlich ließe sich von hier aus etwas sagen zur theologischen Theorie der *reviviscentia meritorum*; vielleicht sogar zur ‚Unmöglichkeit' der Bekehrung dessen, der schon gleichsam alle Möglichkeiten des Christseins erfahren und in seinen Abfall hinein pervertiert hat (vgl. Hebr 6, 4—6; 10, 26—39).

[39] Nochmals ebd.: „Man kann einem Unbekannten glauben, weil [!] man immer schon weiß, daß der Mensch als solcher glaubwürdig ist."

[40] Ich denke, C.-L. geht damit im Grunde einig: „Ob man diesen Tatbestand als ‚impliziten Syllogismus' deuten darf oder nicht, sei also hier dahingestellt. Sicher handelt es sich aber um ein Phänomen aus der personalen Sphäre" (22). Und: „Glaubwürdigkeit ist die personale Selbstmächtigkeit des Du, welche in der Intuition vermittelt wird" (125)!

[41] Einige weitere Fragen seien angedeutet: Ist „die gesamte scholastische Tradition . . . darin einig, daß die *species intelligibilis*, die als das Endprodukt der Abstraktion beschrieben wird, sowohl ein Allgemeines wie auch ein Einzelnes

kann nur hoffen, daß er nicht allzu verkehrt gefragt habe. Das Buch zeigt: eine möglichst entschiedene Metaphysik, die sich (vom Glauben angeregt) einem Problem des Menschen zuwendet, vermag dem Theologen wertvolle Hilfe zu leisten; und sie dient dem denkenden Menschen überhaupt. Die Studie bietet letztlich nichts anderes als die erkenntnismetaphysische Version der tieferen Erfahrung des Pfarrers von Ars: „Glauben heißt mit Gott reden, als ob man mit einem Menschen redete[42]". *Walter Kern S.J.*

Marinus Agterberg O. E. S. A., Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum „Angelicum" de Urbe. 8⁰ (135 S.). Héverlé-Louvain 1960, Institut Historique Augustinien.

Die vorliegenden Untersuchungen über die Beziehung der Jungfräulichkeit der Kirche zur Jungfräulichkeit aller ihrer Glieder bringen umfassende Aufhellungen der gesamten augustinischen Theologie von Sünde und Erlösung, sowie auch bedeutsame Vertiefung und Bereicherung (bzw. Auflockerung und Korrektur) einzelner theologischer Begriffe des scholastischen Systems. Der I. Abschnitt: Saint Augustin, Exégète de l'„Ecclesia-Virgo" (5–34) beginnt mit der Schriftinterpretation des Augustinus (Mt 25, 1–13; 2 Kor 11, 2–3; Eph 5, 25–27) und zeigt, daß Augustinus seine Lehre von der Jungfräulichkeit der Kirche als biblische Offenbarungswahrheit vorträgt, primär gestützt auf 2 Kor 11, 2–3 (19). Die Synthese der Schriftinterpretation ergibt, daß die Kirche durch den Glauben Jungfrau ist (*Ecclesia in fide virgo est:* 25). Die Jungfräulichkeit des Glaubens besteht jedoch nicht in der Integrität der Summe von objektiven Heilswahrheiten, die das Magisterium der juridisch organisierten Amtskirche bewahrt und weiterüberliefert, sondern die Jungfräulichkeit der Kirche ist identisch mit der Jungfräulichkeit der glaubenden Glieder der Kirche und kann unabhängig davon gar nicht begriffen werden, so daß alle Glaubenden notwendig „jungfräulich" sein müssen durch die Integrität in Glaube, Hoffnung und Liebe (25–26. 34). Die damit erforderte Präzisierung der Begriffsinhalte *fides*, *Ecclesia*, *virgo* ergibt, daß „Glaube" personales Vertrauen ist, Sichselbstanvertrauen, daher personale Selbsthingabe (zum Unterschied von einem intellektuellen, objektbezogenen Akt) (26–28); „Kirche" bezeichnet nicht die juridische Amtsorganisation, sondern das Mysterium der Einheit der glaubenden Glieder Christi mit Christus als mystischem Haupt und mystischem Bräutigam durch den Hl. Geist. Die Kirche ist zugleich „Leib", „Braut" und „Jungfrau" Christi. Mit dieser Terminologie ist ein und dieselbe ganze mystische Realität charakterisiert; die einzelnen Termini dienen nicht bloß als Bilder des Vergleichens partikulärer Eigenschaften im Sinne einer rein äußeren Analogie (28–32). *Virgo* charakterisiert die innerste mystische Natur der Kirche als

---

darstellen kann [diese Sperrung vom Verf.]"; und in welchem Sinne: und genügt diese schmale Basis wirklich als Ausgangspunkt für alles Weitere (58)? — Muß 55f und 73 (vgl. das Zitat oben S. 463) die als begrenzt erkannte Form nicht, irgendwie äquivok, den Aufweis ihrer Überschreitung im umgreifenden Seinshorizont und ihres Wiederholbarseins, ihrer Allgemeinheit tragen? — Kann eine *species* „wahr oder falsch" (60; vgl. 109) sein? — Muß das Verhältnis der Evidenz (Intuition) zur Wahrheit und Gewißheit nicht noch mehr bedacht werden (vgl. 63f. 110)? Welche — konstitutive? — Bedeutung haben Gedachtsein und Ausgesagtsein für Wahrheit und Gewißheit? — C.-L. begründet (35, 124) den Wesensunterschied der Gewißheit der Intuition und der der personalen Erkenntnis damit, daß ich u. U. eine sehr gewisse Intuition von einem — lügnerischen — Menschen besitze und ihm gerade deshalb keinen personalen Glauben schenke. Ist das ganz saubere Logik? Könnte man nicht sagen, daß dann eben mein ‚Unglaube' sehr gewiß sei? — Ist C.-L.s *analysis fidei* nicht mit dem 130f dargelegten System im Wesentlichen identisch? (Er wollte „darauf zurückkommen").

[42] Nach Pie Duployé, Rhetorik und Gotteswort, Düsseldorf 1957, 91.

Braut Christi in der Einheit des Hl. Geistes. Das Verhältnis „Christus-Kirche" als mystisches Verhältnis *sponsus-sponsa*, *sponsus-virgo* ist Archetypus der menschlichen Beziehungen des sexuellen Bereichs; die mystische Wirklichkeit ist die primäre und kraftvollere Realität; die phänomenalen Realitäten der gegenseitigen menschlichen Beziehungen sind nur Reflex, Spiegelbild der mystischen Realität des Mysteriums „Christus-Kirche". Die leibliche Integrität der gottgeweihten Jungfrauen der Kirche ist gleichsam eine naturgemäße Auswirkung. eine spezielle Realisierung und Manifestierung der inneren geistigen Jungfräulichkeit aller glaubenden Glieder der Kirche, die zusammen eine einzige *virgo spiritualis* konstituieren. Die Beziehung „Christus-Virgo Maria" ist Typus der Beziehung „Christus-Virgo Ecclesia"; daher ist Maria als Jungfrau Typus der Kirche als Jungfrau (32–34. 122).

Im II. Abschnitt: L',Ecclesia-virgo' et la ,Virginitas mentis' des fidèles dans la pensée de Saint Augustin (35–90), untersucht der Verf. die innere geistige Jungfräulichkeit, die alle glaubenden Glieder der Kirche notwendig besitzen müssen, da sie die Jungfräulichkeit des Glaubens der gesamten Kirche konstituiert. Durch den paulinischen Parallelismus „Eva-Kirche" (2 Kor 11, 2–3) zeigt sich, daß Augustinus den ganzen Genesisbericht von Schöpfung und Sündenfall auf das Mysterium „Christus-Kirche" bezieht und mit der Jungfräulichkeit des Geistes (= des Glaubens) den ursprünglichen unversehrten Zustand der Gerechtigkeit (= Integrität der Heiligkeit) bezeichnet, den Eva besaß, bevor sie der Verführung der Schlange erlag; die *virginitas mentis* Evas wird identifiziert mit der *virginitas mentis* der Kirche und die Inhalte des Verführungsberichtes der Genesis reproduzieren sich in der Kirche (35–47). Satan ist der beständig aktuell einwirkende Verführer der Kirche, der ihr mit derselben Taktik und demselben Ziele die Jungfräulichkeit durch das Aufreizen der Begierlichkeit der Hybris zu rauben und zu zerstören sucht. Stolz (als Leugnung der absoluten Autorität Gottes und der totalen Abhängigkeit des Menschen) ist identisch mit Glaubensverlust (d. h. Verlust des Sichanvertrauens, der Selbsthingabe und Treue zu Gott) und daher identisch mit dem Verlust der Jungfräulichkeit des Geistes. Der Hochmut als Zerstörung der Integrität des Geistes ist die Ursache der Konkupiszenz, die auf den Leib übergreift und die Zerstörung der Integrität des Sinnenlebens sowie der physischen Integrität des Leibes mit sich bringt (49–56. 61). Der Verlust der ursprünglichen Jungfräulichkeit Evas sowie der Verlust der Jungfräulichkeit der Kirche enthält diese drei Elemente: Stolz, Konkupiszenz, Irrlehre (48). Dies führt zur Vertiefung der Bedeutungskraft von Philosophie, Häresien, Schisma u. ä., die immer betrachtet werden, insofern sie die Sünde Adams enthalten, aus der Hybris resultieren und die Glieder der Kirche zu Hochmut und Weltliebe verführen; sie zerstören die Jungfräulichkeit der Kirche nicht erst durch die Verletzung objektiver Glaubenswahrheiten, sondern durch den inneren Stolz, der die Wurzel aller anderen weltlichen Begierden ist; durch die Kontaktnahme mit ihnen gehen Glaube, Hoffnung und Liebe verloren, wodurch das kirchliche Leben auf Gott orientiert ist und Gott allein nhangt (43–46. 89). So wie sich durch die Sünde des Hochmuts die Konkupiszenz in einem dynamischen Prozeß von innen nach außen realisiert, so auch die Tilgung der Sünde und die Überwindung der Konkupiszenz durch die Jungfräulichkeit des Glaubens. Denn der Glaube tilgt die zentrale und universale Wurzel der Sündenherrschaft im Innersten: die Konkupiszenz der Hybris (60–65. 70–73. 84 Anm. 176). Da Augustinus die Jungfräulichkeit der Kirche primär in das geistige Innenleben der Glieder verlegt, ist die Klärung der Begriffe *mens, spiritus* erfordert, die zeigt, daß Augustinus diese Terminologie im selben Sinne anwendet wie die Hl. Schrift *νοῦς, νοεῖν, νοήματα*: zur Bezeichnung des ganzen bewußten geistigen Innenlebens in der lebendigen, zielgerichteten Einheit des Erkennens und Wollens; ohne Unterscheidung zwischen

Seelensubstanz, Potenzen und Akten einer natürlichen und übernatürlichen Region (57–60. 70–77. 81–82). Daher besteht das Glaubensleben nicht in einer geistigen Seelensubstanz, welche den Glauben besitzt, sondern der Glaube ist selbst identisch mit dem von Gott ergriffenen, auferweckten, neubelebten Innenleben des menschlichen Geistes, der real am Leben des göttlichen Geistes partizipiert und darum von der Konkupiszenz Adams (= Hochmut, Weltliebe, Irrlehre) befreit ist (82–89. 124). Die Jungfräulichkeit des Glaubens charakterisiert daher den erlösten Menschen und realisiert sich in der Kirche in dem Maße, als die Sündenherrschaft des gefallenen adamitischen Fleisches überwunden wird (65. 70–73). Da das Glaubensleben der Glieder der Kirche in einem beständig aktuellen dynamischen Prozeß von der innersten geistigen Wurzel aus progressiv die konträren Energien der Sünde *(reliquiae vetustatis)* in den periphereren Bereichen überwindet und tilgt, herrscht im konkreten Vollzug der Umgestaltung die Opposition zwischen dem alten Menschen (Adam) und dem neuen Menschen (Christus) als konträre Dynamik zwischen dem inneren, durch den göttlichen Geist Christi neu belebten Menschen und dem äußeren Menschen, der den durch die Sünde Adams todesverfallenen Leib trägt (65–70). „Glaube", „Hoffnung" und „Liebe" charakterisieren in untrennbarer dynamischer Einheit die vitale mystische Realität; sie sind Realisierung und Manifestierung des göttlichen Lebens des Geistes und der wirksamen ontologischen Umgestaltung des ganzen Menschen aus dem Innersten (84–87). Daher ist die Jungfräulichkeit der Kirche identisch mit der Integrität im Glauben, der notwendig auch die Integrität in Hoffnung und Liebe impliziert. *Virginitas animae, cordis, in corde, in conscientia, virginitas mentis* und *virginitas fidei* sind synonyme Ausdrücke für ein und dieselbe Integrität des geistigen Innenlebens (77. 84–87). Die Jungfräulichkeit des Glaubens der Kirche steht daher in unvereinbaren Widerspruch mit Stolz, Weltweisheit und Weltliebe (49–52. 80. 87–88). Glaube ist inneres Sichanvertrauen, intentionale Hingabe an Gott und reales Anhangen in der Liebe. Der mystische Ehebruch der Kirche und damit die Zerstörung ihrer Jungfräulichkeit vollzieht sich darum durch die Aktualisierung der Konkupiszenz im Innersten (49–56. 65). Treuebruch ist identisch mit Glaubensverlust. Wo immer Adamitisches, selbständig Menschliches (= Konkupiszenz der Hybris, Weltweisheit und Weltliebe) vom menschlichen Geist wieder Besitz ergreift, geht das Glaubensleben und damit die Jungfräulichkeit verloren. Die Jungfräulichkeit der Kirche im Glauben besteht in der ungetrübt reinen geradlinigen finalen Orientierung und Zielstrebigkeit auf Gott allein. Dadurch ist die Kirche erlöste Jungfrau inmitten einer unerlösten Welt (86. 90. 124).

Der III. Abschnitt: L',Ecclesia-Virgo' et les ,Sanctimoniales' d'après saint Augustin (91–121), zeigt die Beziehung dieser inneren Jungfräulichkeit des erlösten Geisteslebens (= Glaubenslebens) zur Enthaltsamkeit des Sinnenlebens *(pudicitia)* und zur gottgeweihten leiblichen Unversehrtheit. Die innere geistige Integrität des erlösten Menschen muß notwendig die äußere Integrität des Sinnenlebens herstellen. Daher muß sich die Jungfräulichkeit der Kirche im Glauben notwendig in der keuschen Zucht und Enthaltsamkeit ihrer Glieder auswirken *(pudicitia)*, die sich in den drei äußerlich verschiedenartigen Lebensformen realisiert: in der enthaltsamen Zucht des Ehelebens, in der enthaltsamen Witwenschaft und in der gottgeweihten leiblichen Jungfräulichkeit als der vollkommensten und erhabendsten Realisierung des jungfräulichen Charakters der ganzen Kirche in dieser Erdenzeit. Auch in den Eheleuten muß die Kirche Jungfrau sein, denn auch im Ehebund muß sich das Mysterium der jungfräulich enthaltsamen, durch die Integrität des Glaubens von der Welt abgekehrten Kirche realisieren (94). Die innere Ertötung der Begierlichkeit und die züchtige Enthaltsamkeit der Sinne ist absolute Notwendigkeit für alle Glieder der Kirche, da Glaube, Reinheit und Enthaltsamkeit der Sinne innerlich wesenhaft untrenn-

bar verbunden sind. In jedwedem Stand bedeutet die Aktualisierung der Konkupiszenz Befleckung, bzw. Zerstörung der reinen Finalität des Geistes und daher mystischen Ehebruch und Verlust der Jungfräulichkeit (95—97). Die Kirche als personifizierte mystische Einheit der Glaubenden ist daher „Jungfrau" nur durch die Heiligkeit ihrer Glieder, die in der Integrität des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe von weltlichen Begierden befreit exklusiv auf Gott allein tendieren (124—125).

Es ist von Wichtigkeit darauf hinzuweisen, daß der Verf. mit eindeutiger Klarheit aufzeigt und betont, daß die Lehre des hl. Augustinus von Sünde, Konkupiszenz und Jungfräulichkeit auf keinerlei philosophischen Voraussetzungen beruht, sondern ausschließlich aus der biblischen Offenbarung geschöpft und in der biblischen Anthropologie begründet ist; sie ist völlig unbeeinflußt von allen heterogenen Elementen profaner Philosophie und steht zu den dualistischen, platonistischen Auffassungen im Widerspruch (64—65. 123). Die Konkupiszenz hat ihre Ursache im Hochmut der Seele und nicht im Leibe als stofflichem Substrat; sie wird immer betrachtet, insofern sie aus der Hybris Adams resultiert.

Leider nimmt der Verf. nicht von vornherein die absolute christozentrische Welt- und Heilsordnung in der Perspektive der Patristik als Ausgangspunkt; daher tritt in seinen Darlegungen die Feststellung, daß Augustinus die Genesis von Anfang an in der Hinordnung auf das Mysterium „Christus-Kirche" begreift, als ein partikuläres Moment zu sehr in den Hintergrund, während die einzelnen Schrifttexte in sich als Anknüpfungspunkte am Anfang doch ein wenig verselbständigt werden. Die unmittelbare Schau auf das eine zentrale Mysterium, das in jedem einzelnen Bibeltext enthalten und unter bestimmten Aspekten und Momenten ausgedrückt ist, begründet die entsprechenden patristischen Interpretationen der einzelnen Schrifttexte; diese sind indirekt, mittelbar verschiedenartig, entsprechen den vielfältigen und verschiedenartigen Konkretisierungen desselben mystischen Wesensinhaltes. Wird die Einheit der Heilsordnung nicht in den Vordergrund gestellt, kommt auch die ursprüngliche Einheit des adamitischen Geschlechtes in Christus nicht zur Geltung und es bleibt daher die universale, dynamische Kraft und Macht der Sünde Adams unbegründet: der Raub der Gottgleichheit, die Hybris als Ursache aller Begierden und alles physischen Verderbens, wovon das ganze adamitische Menschengeschlecht beherrscht ist. Durch das Fehlen der unmittelbaren Schau auf die transzendente Heilsplaneinheit ergeben sich die schwierigen Probleme bezüglich des patristischen Begriffes „Kirche", zumal was die eschatologische Konzeption betrifft (99—112). So sieht der Verf. wohl, daß „Braut", „Leib", „Jungfrau" ein und dieselbe ganze mystische Realität der Kirche bezeichnet, kommt aber zum Abschluß dazu, die Jungfräulichkeit als Charakteristikum dieser irdischen Kirche zum Unterschied von der Kirche der himmlischen Vollendung zu bezeichnen und den „Schwerpunkt", bzw. den Wesensinhalt der Jungfräulichkeit der Kirche mit dem dynamischen Prozeß der Tilgung der Konkupiszenz selbst zu identifizieren (112—121. 125), ohne diese Ertötung der Konkupiszenz nur als die progressive Verwirklichung des eigentlichen himmlischen Wesensattributes der Unvergänglichkeit *(incorruptio, ἀφθαρσία)* der Kirche als mystischer Braut Christi zu begreifen. Die Darlegungen über die *virginitas mentis* (die Erlösung des inneren Menschen, die Erneuerung und Umgestaltung aus dem innersten, geistigen Zentrum) zeigen jedoch auch deutlich, daß das Begriffssystem der scholastischen Theologie sich ungeeignet erweist, die lebendige Konzeption des Augustinus vom menschlichen Seelenleben wiederzugeben (z. B. S. 84 Anm. 179). Die absolute kosmische Christozentrik und die dementsprechende Erlösung des Menschen in Schrift und Patristik steht in unvereinbarem Widerspruch zu einer doppelstufigen, harmonisch übereinandergeschichteten Ordnung von Natur und Übernatur.

Fr. Lakner S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Kirchengeschichte

Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie. Hrsg. von W. Schneemelcher. I: Die Erscheinungen des Jahres 1956, 8° (XXVIII u. 103); II: Die Erscheinungen des Jahres 1957, 8° (XXX u. 115 S.). Berlin 1959, Walter de Gruyter. Geb. je DM 23.—. — Man kann W. Schneemelcher und seinem internationalen Stab von Mitarbeitern gar nicht dankbar genug sein für dieses vom Patrologischen Kongreß in Oxford 1955 geplante und nun bereits in zwei Bänden vorliegende Werk einer zuverlässigen patristischen Bibliographie. Dieser Dank ist nur vergleichbar dem Dank, den man in der täglichen Arbeit der Väterwissenschaft empfindet, wenn man die Bibliographien bei Altaner und Quasten konsultiert — jetzt aber liegt in der systematischen Entfaltung, in der konsequenten Technik der Verweise, in der Einbeziehung auch der förderlichsten Rezensionen, in dem Index der Autoren ein Instrument der Forschung vor uns, das wir uns schon jetzt nicht mehr wegdenken können und das uns jedesmal von neuem staunen läßt, wie man bisher ohne solche Hilfe hat auskommen müssen. Es ist nun für jeden Fachmann einleuchtend: die Brauchbarkeit eines solchen Werkes hängt von der Durchdachtheit der Aufgliederung ab. So sehr sich die Herausgeber bewußt sind, daß hier in den Anfängen eine vorsichtig tastende Bereitschaft zu reicherer Gliederung offen bleiben muß, so sehr müssen wir schon für die beiden ersten Bände dieser patristischen Bibliographie anerkennen, daß das Gerüst wohldurchdacht dasteht und Raum läßt für noch kommende Präzisierungen. Kapitel I bringt die ‚Generalia' (die ganze Gliederung ist dankenswert in der Klarheit der lateinischen Sprache geboten, was besonders für den Teil der Dogmengeschichte von Vorteil ist); freilich ist schon in diesem ersten Teil die Aufnahme auch der eigentlich kirchenhistorischen Literatur in ihrer (vom Patrologen her gesehenen) Auswahl diskutabel, wenngleich (wir gestehen es gerne) höchst dankenswert. Wogegen uns Kapitel II mit der Bibliographie zum NT zu weitgreifend zu sein scheint und doch nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen kann. Mag sein, daß die Nähe der Apokryphen zu dieser Umgreifung auch des NT Anlaß gab. Weitaus der wichtigste Teil ist Kapitel III, 2 (I, 26—57; II, 25—62), das die Neuerscheinungen nach dem alphabetischen Verzeichnis der Väter gibt — die zeitliche Begrenzung für ‚Patres' geht im Osten bis zum zweiten Nicänum, im Westen bis zu Ildefons von Toledo. Das gleiche Material wird dann nach sachlichen Stichworten neu zubereitet: Kapitel IV für die Geschichte der Liturgie und der Hagiographie, Kapitel V für Symbol- und Kirchenrechtsforschung. Kapitel VI steht ganz im Dienst der Dogmengeschichte. Die Nomenklatur dieses Teils dürfte vielleicht am ehesten einer in Zukunft etwas reicheren Teilung fähig sein — für den Anfang ist sie durchaus verteidigbar. Nur ist es gerade hier immer eine heikle Aufgabe, die Zuteilung einzelner Forschungen (die notgedrungen doch immer oder meist vom Titel her erfolgt) zu den Sparten der etwas schulbuchartigen Unterteilung treffend zu tätigen. So gehören m. E. etwa die Nummern I, 967. 969. 979. 981 kaum gerade in eine patristische Mariologie. Immerhin: in jeder Bibliographie ist ein Zuviel niemals hinderlich. Kapitel VII endlich bringt die Forschungen zur patristischen Exegese. Besonders dankenswert ist die Sammlung von förderlichen Rezensionen in Kapitel VIII, die uns die Forschung gleichsam *in fieri* verfolgbar macht. Bei der internationalen Zusammensetzung der Mitarbeiter kommen auch die (sonst völlig verschwindenden) Dissertationen zu Wort, desgleichen die uns meist unbekannt bleibenden Beiträge der griechisch-orthodoxen Autoren, und hier wiederum die patristische Arbeit aus der Geistlichen Akademie in Moskau. — Zwei kleine Korrekturen: Im Index von II, S. 112 wird n. 923 für mich statt

für K. Rahner gebucht. Dafür ist mein Aufsatz: Antenna Crucis VI, Der Schiffbruch und die Planke des Heils: ZkTh 79 (1957) 129–169, nicht gebucht worden.
Hugo Rahner S. J.

Jean Daniélou S. J., Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 8° (457 S.). Tournai 1958, Desclée. — Es gibt Werke der religionsgeschichtlichen und patristischen Forschung, die auch für die christliche Archäologie von grundlegender Bedeutung bleiben. Man denke an das gesamte Lebenswerk J. Dölgers, an das Buch von J. Kroll, Gott und Hölle (1932), an Fr. Cumont, Lux perpetua (1949) und an die Forschungsergebnisse des Reallexikons für Antike und Christentum. Zu diesen heute unentbehrlichen Hilfsmitteln der theologischen Unterbauung der Archäologie möchten wir nun auch das Buch von J. Daniélou zählen, das wir hier vorstellen. Es geht hier um die erste, theologisch zusammenfassende Einführung in jenes heute eifrig bebaute Neuland, in das uns die Entdeckungen von Qumran, die Erforschung der frühchristlichen Gnosis, die zum Teil umstrittenen Werke von H. J. Schoeps (zuletzt: Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, Tübingen 1956) Zugang eröffneten. In dieser Zusammenschau einer ebenso belesenen wie dogmatisch besonnenen Darstellung, wie sie uns hier D. bietet, besitzen wir in der katholischen Forschung kein gleichwertiges Werk. Wer da weiß, wie bedeutsam für die Geschichte des liturgischen Worts und der altchristlichen Kunst die syrische Tradition war, wird diese Urgeschichte des semitischen Christentums mit höchstem Interesse lesen. Schon das nach theologischen Stichworten geordnete Literaturverzeichnis (S. 5–13) zeigt den Ort der Forschung an, wo sich D. einfügt. Der theologiegeschichtliche Hauptteil (S. 167–366) bietet in Fülle jenes Lehrgut des Judenchristentums, das dann später auch archäologisch sichtbar wird. Wir nennen nur die Kapitel über die Jordantaufe (247–255), die Höllenfahrt (257–273), das Glorienkreuz und die Kreuztypologie (290–315), die Gestalt der Ecclesia (317–339). Wir können die Bedeutung dieses Buches nicht besser kennzeichnen als mit den Worten des Verf. selbst (S. 2): „Das Interesse dieser Untersuchung ist nicht nur historisch. Sie beweist, daß das Christentum, bevor es sich in den Begriffen der hellenistischen Welt aussprach, eine semitische Ausdrucksweise kannte. Diese Weise hat sich im syrischen Christentum erhalten, das in vielen Belangen die Fortsetzung des Judenchristentums darstellt. Die ikonologische Eigenart dieser Theologie hat bewirkt, daß sie sich in erstaunlichem Ausmaß in der liturgischen und archäologischen Tradition erhalten hat." *R.*

Olof Andrén, Rättfärdighet och Frid. Righteousness and Peace. A study in the first letter of St. Clement of Rome. 8° (235 S.). Stockholm 1960. — Die Beurteilung dieses Buches, das in schwedischer Sprache vorgelegt wird, kann aufs Ganze gesehen nur nach der (S. 206–213) beigefügten Zusammenfassung in englischer Sprache geschehen. Die reich belegte Abhandlung geht zwar von einem Sonderproblem aus: dem Begriff von Rechtfertigung und Frieden (1 Klem. 30, 3 u. 32, 4), der in seiner Beziehung zur Theologie des Paulus, zu Hellenismus und zum Spätjudentum untersucht wird. Aber sie greift überall weiter aus, in einer (soweit wir sehen konnten) besonnenen Auseinandersetzung mit der neuesten Forschung zum Klemensbrief, aus der wir hier nur nennen: J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles, Paris 1956; M. Spanneut, Le stoicisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clement d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia I), Paris 1957; T. F. Torrance, The doctrine of grace in the Apostolic Fathers, London-Edinburgh 1948; W. C. Van Unnic, 1 Clement 34 an the Sanctus: Vigiliae Christianae 5 (1951) 204–248; A. W. Ziegler, Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München 1958. Unseres Erachtens sind von Interesse vor allem die Ausführungen zum korinthischen Hintergrund des

Klemensbriefes (S. 15–29 u. S. 115–124). Bo Reicke hat, wie uns scheint, hierin auf neue Wege gewiesen: Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier, Uppsala Universitets arsskrift, Uppsala 1951.5. Es geht wohl auch hier um Wirkungen der prägnostischen judenchristlichen Richtung, wie wir sie bei Kerinthos vermuten dürfen und wie sie schon in der korinthischen Urgemeinde von Paulus bekämpft wurden. Vgl. dazu J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, S. 80f. Daß gerade der Begriff des „Gerechten" neu untersucht werden muß, zeigt (von Andrén S. 121 zitiert) S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte (= Beiheft 25 der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1959). — Eine kleine Korrektur: S. 196 Anm. 3 u. S. 221 wird mir der Aufsatz ZkTh 60 (1936) 471–510 fälschlich zugeschrieben. *R.*

Jahrbuch für Antike und Christentum I (1958); II (1959). Gr.-8° (160 S. u. 8 Tafeln mit 33 Abb.; 185 S. u. 14 Tafeln). Münster, Aschendorff. Geb. DM 17.50 u. DM 22.50. — Diese beiden bisher erschienenen Bände des Jahrbuchs für Antike und Christentum stehen ganz im Dienst des Reallexikons für Antike und Christentum (RAC) und sind würdige Zeugen für die Bonner religionsgeschichtliche Forschungstradition, die sich dem Namen Fr. J. Dölgers verpflichtet fühlt. Sie erfüllen einen zweifachen Zweck: 1. die Veröffentlichung von vertiefenden Studien aus dem weiten Gebiet der Berührung von Spätantike und Christentum, und 2. den Nachtrag von Artikeln zum RAC, die forschungsgemäß nicht rechtzeitig erscheinen konnten oder sich mit erst neuestens auftauchenden Fragen befassen. Die reichen, immer mit Dölger'scher Akribie und Verantwortung geschriebenen Abhandlungen sind auch für den Erforscher der Dogmengeschichte von größter Bedeutung. So liegt vom Altmeister Dölger, in nur leichter Bearbeitung durch Th. Klauser, eine Forschung vor zur Religionsgeschichte des Kreuzzeichens (I, 5–18; II, 15–29). (In den Nachträgen Klausers hätte meine Arbeit über das „Mystische Tau": ZkTh 75 (1953) 385–410, genannt werden können). Von grundlegender Bedeutung für die archäologische Forschung sind die beiden Studien Th. Klausers zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst: über die (vorchristliche) Herkunft des Bildtypus des Guten Hirten (I, 20–51, mit 19 Tafeln), gegen die überholten Ansichten von J. Wilpert und V. Schultze (keine „ureigene Schöpfung der christlichen Kunst"); und über die Herkunft des Bildtypus der Orante (II, 115–145, Tafeln 8–14). Zu beiden Studien bietet Klauser unbestechlich genaue Kataloge der Darstellungen des Kriophoros, des christlichen Guten Hirten (I, 45–51) und der Oranten (II, 131–145). Das Ganze ist ein wohlgefügtes Fundament für jede weitere Forschung. Von Bedeutung für den Theologen ist die Abhandlung von J. Opelt über die Christianisierung heidnischer Etymologien (II, 70–85), vor allem für *θεός-Deus* und für *ἄνθρωπος-homo*. Der leider so früh verstorbene E. Stommel erbringt (II, 5–14) den Nachweis, auch aus der Archäologie der altchristlichen Baptisterien, daß die Immersion auch in der christlichen Urzeit beim Vollzug des Sakraments immer das Eigentliche war. Was früher Fr. J. Dölger über Nilwasser und Taufwasser schrieb (Antike und Christentum 5 (1936) 153–187), erfährt nun durch A. Hermann eine ausgreifende Darstellung: Der Nil und die Christen (II, 30–69, mit 13 Tafeln). Aus den Nachträgen zum RAC sei genannt die ausgezeichnete Darstellung von J. Moreau über Person und Religionspolitik der Söhne Kaiser Konstantins (II, 160–184), und der Aufsatz von A. Stuiber über ‚Amen' (I, 153–159). *R.*

Jean Gaudemet, L'Eglise dans l'Empire Romain (IV.–V. siècle) (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, tome III). 8° (XI u. 770 S.). Paris 1958, Sirey (rue Soufflot 22). — Ein Werk, dem Gabriel Le Bras eine

Empfehlung vorausschickt, bedarf keiner lobenden Einführung mehr. Hier schreibt ein Kenner der altchristlichen Rechtsgeschichte ein Werk, das man beinahe als den Idealfall einer ‚inneren Kirchengeschichte' für die beiden entscheidenden Jahrhunderte zwischen Silvester und Gelasius, zwischen der Mailänder Toleranz und der sich bildenden Staatskirchengesetzgebung Justinians bezeichnen kann. Wie grundlegend wichtig die kirchliche Rechtsentwicklung des 4. und 5. Jh. ist, zeigt schon die kleine Fußnote, die in Le Bras' Vorwort (S. VII) steht: Im Dekret Gratians stehen nicht weniger als 1086 Zitate aus der Zeit, die in diesem Werk behandelt wird, gegenüber 50 aus den ersten drei Jahrhunderten und innerhalb der Gesamtzahl von 3945 Zitaten. Es versteht sich nun von selbst, daß die Behandlung eines so umfangreichen Materials von geschichtlichen und kirchenrechtlichen Fragen den in Quellen und Literatur (besonders dankenswert: auch der deutschsprachigen) erstaunlich belesenen Autor zu einer gedrängten Kürze der einzelnen Kapitel gezwungen hat, bei der freilich kaum eine Feststellung der genauen Belegung entbehrt. So möchte ich — um diese bescheidene Kritik gleich hier vorzubringen — meinen, daß die im letzten Teil skizzierte Darstellung der liturgiegeschichtlichen Bedeutung des behandelten Zeitraums (654—666) zu karg geraten ist, desgleichen diejenige der Kirchenbuße (667—681), wo ein Vergleich mit der neuesten Darstellung von K. Rahner (LThK II², 809—813) zeigt, daß sich der Verf. vielleicht doch zu sehr auf Galtier stützt. Ein Gleiches gilt für die Darstellung von Eucharistie, Aszese und Mönchtum; bei letzterem (192—211) fehlt ein Hinweis auf die wichtigen Arbeiten von L. Ueding und H. Bacht (Chalkedon II (1953) 193—314 u. 569—676). Um so dankenswerter sind auch für den Historiker, der die Entwicklung dieser zwei Jahrhunderte nicht nur von der rechtshistorischen Seite sieht, die nach Quellenzitaten und ausgewogener Beurteilung grundlegenden Kapitel über Staat und Kirche (487—506), wo für Ossius von Cordoba (498) allerdings der Hinweis auf die ausführliche Darstellung von V. C. De Clercq (Washington 1954) fehlt; Ossius ist auch nicht der erste, der das *Reddite Caesari* in kirchenpolitischen Überlegungen einführte: das steht schon bei Justinos, Apol. I, 17. Die Darstellung der Kirchenpolitik der Söhne Kaiser Konstantins erhält neuestens einige Abschattungen von den Aufsätzen her, die J. Moreau vorgelegt hat: Jahrbuch für Antike u. Christentum 2 (1959) 160—184. Für die Dogmengeschichte von höchstem Wert sind die Kapitel über das Papsttum und die Entfaltung des Primatbewußtseins bis Gelasius (408—451), die Reservation des Titels *papa* für Rom (412), die Entwicklung der römischen Jurisdiktion (435—445) und die ausführliche (heute von akutem Interesse) Zeichnung der Rechtsgeschichte der vier ersten ökumenischen Konzilien (451—466). Wir weisen nur noch hin auf die Kapitel über Entwicklung des Eherechts (515—563), über das Besitzrecht der kaiserlich geförderten Kirche (288—321), über die soziale Frage (563—583). Was (230—240) über die weltliche Quasi-Iurisdiktion der Bischöfe, die *audientia episcopalis* und ihre Vorgeschichte gesagt wird, erhält neuestens eine ausgezeichnete Entfaltung durch H. Jaeger, Justinien et l'Episcopalis Audientia: Revue Historique de Droit français et étranger 37 (1960) 214—262. — Diese Anzeige kann dem Reichtum und der Bedeutung des Werkes nicht gerecht werden. Wir halten es für eine der dankenswertesten Gaben aus der großen französischen Schule der Rechtsgeschichte. *R.*

Pierre Canivet S. J., Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle (Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise): Gr.-8° (XXIV u. 384 S). — Es geht in diesem für die Geschichte der altchristlichen Apologetik fundamentalen Werk (wie aus dem etwas unklaren Titel nicht gleich zu entnehmen ist) um die auf breitester Basis unternommene Literarkritik der Apologie, die uns von Theodoret von Kyros unter dem Namen ‚Therapeutiké' erhalten ist. Altaner[5] S. 305 hat dieses Werk des Theodoret mit Recht „die letzte und vielleicht schönste der

gegen das Heidentum gerichteten altchristlichen Apologien" genannt, und Canivet kann jetzt, auf Grund seiner mit absolut zuverlässiger Wissenschaftlichkeit gearbeiteten Untersuchung die Therapeutiké „eines der letzten und wohlgelungensten Werke der Patristik" nennen (325). Eine mit allen Kenntnissen der Philologie und der Philosophiegeschichte unterbaute Untersuchung der umfangreichen Apologie (PG 83, 783–1152) war um so erwünschter, als die Therapeutiké zusammen mit den Stromata des Klemens und der Praeparatio evangelica des Eusebios seit je auch zu den Fundgruben der Philologen gehörte und mit ihrer Unzahl von Zeugnissen für die Kenntnis der spätantiken Religionsgeschichte von höchster Bedeutung ist. In einer Kleinarbeit von erstaunlicher Geduld hat Canivet nun das tabellarisch übersichtliche Ergebnis seiner Forschung vorgelegt und die Quellen der Apologie aufgedeckt. Wenn noch Bardenhewer (IV, S. 233f) als Quellen Klemens und Eusebios nannte, so wird dies (das Ergebnis: S. 257–271) dahin reduziert, daß Klemens kaum, Eusebios in jetzt viel präziserer Form als Quelle in Betracht kommt. Denn das für die Geschichte der Philosophie und der Apologetik wichtigste Ergebnis der Arbeit ist der Nachweis einer Quelle X, eines jener platonischen Florilegien, wie sie schon Athenagoras, Theophilos und Justinos benützten; Canivet kann die Gestalt dieses ‚Stichwörterbuchs' sehr deutlich rekonstruieren (271–290). Was hier (272–274) über die Geschichte der philosophischen und dogmatischen Florilegien gesagt wird (vgl. auch G. Bardy: Sources chrétiennes 20, S. 10), was von den z. T. noch erhaltenen syrischen Florilegien (274 u. 288) geboten wird, ist eine von mir in meinem Aufsatz über ‚Florilegien' (LThK IV (1960) 179f) übersehene wertvolle Ergänzung. Über dies hinaus ist das Buch von Canivet von hoher Bedeutung für die Kulturgeschichte von Antiochien im 5. Jh. (21–41) und für den Dogmatiker, in Ergänzung dessen, was in den drei Bänden über das Konzil von Chalkedon steht, durch den Exkurs über die Christologie des Theodoret (333–343) wertvoll. *R.*

Josef Lenzenweger, Sancta Maria de Anima. Erste und zweite Gründung. Hrsg. im Auftrag der Anima. Quer-8° (200 S., 22 Bildseiten). Wien 1959, Herder. S 120.—. — Diese Festschrift ist durch die hervorragend gelungene Benützung erster, oft ungedruckter Quellen zu einem für die Kenntnis der neuen österreichischen Kirchengeschichte wichtigen Beitrag geworden. Denn sowohl für die oft verhandelte Frage nach dem Gründungsdatum des Hospizes der deutschen Pilger bei S. Maria de Anima in Rom kann sich L., in genau belegter Korrektur des sonst grundlegenden Werkes von J. Schmidlin (1906), eindeutig für das Jahr 1350 entscheiden, was auch J. Weinbacher im LThK² I, 562f tut. Und für die Zeit seit der Zweitgründung der Anima, seit dem Breve Pius' IX. vom 15. März 1859, bringt das Buch so viel Neues und bisher Unbekanntes, vor allem aus den Akten des Staatsarchivs in Wien (vgl. S. 194 Anm. 26), daß gerade dieser zweite Teil den eigentlichen Wert der Schrift ausmacht. Wir erleben es mit, welche diplomatischen Probleme sich aus der Tatsache ergeben mußten, daß das schon von Kaiser Maximilian 1519 unter kaiserlichen Schutz genommene und seit 1742 vom Haus Österreich protegierte Hospiz der Anima nun auch in der Zeit des Deutschen Bundes und erst recht nach 1866 von Kaiser Franz Joseph betreut und gefördert wurde, ohne ihm seinen gesamtdeutschen Vertretungscharakter bestreiten zu wollen. Der diplomatische Streit um die beiden Bilder Kaiser Franz Josephs und Wilhelms II. (S. 101ff) ist dafür nur ein Symptom. Ein anderes Symptom einer absterbenden Zeit ist das Amt der „Agentie für geistliche Angelegenheiten", das der jeweilige Rektor der Anima seit 1858 für die deutschsprachigen Bischöfe, vor allem des österreichischen Kaiserstaats, auszuüben hatte (75—84). „Es war dies eine der letzten Zuckungen des Josephinismus" (84). Die Geschichte der Rektoren des aufblühenden Hospizes für studierende Geistliche aus dem gesamten deutschsprachigen Raum, in das die Anima seit

1859 umgewandelt wurde, ist geradezu ein Kompendium der österreichischen Kirchengeschichte vom Kulturkampf bis 1914 (85—130): man denke an die Namen Jänig, Doppelbauer, Nagl, Lohninger und Brenner. In diesem Teil bietet die Festschrift Bestes an archivalisch gesichertem neuem Material. Dafür konnte, schon mit Rücksicht auf die Darstellung von Lohninger, Schmidlin und Hudal, die Geschichte der ersten Anima-Gründung (9—27) kurz gefaßt bleiben; aber auch hier ist alles, etwa was die seltsame Gestalt des Dietrich von Niem (17—20) angeht, desgleichen die Kunstgeschichte der Anima-Kirche (24—27), sorgfältig begründet und dargestellt. In einer kurzen Chronik (133—139) faßt der derzeitige Rektor der Anima, Prälat J. Weinbacher, die Ereignisse der neuesten Hausgeschichte zusammen. Eine Liste der über 700 Geistlichen, die im Jahrhundert seit 1859 in der Anima wohnten, beschließt die Festgabe (140—173), die wir mit Dank an den gelehrten Verfasser entgegennehmen. *R.*

Ernst Tomek, Kirchengeschichte Österreichs. 3. Teil: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus. Bearbeitet und ergänzt von Hugo Hantsch. 8⁰ (740 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 280.—. — Ein Werk zu vollenden, das ein anderer begonnen und dem dieser den Stempel seiner Persönlichkeit und seiner Arbeitsweise aufgedrückt hat, ist immer eine mißliche Sache. Nur zu oft werden Fehler und Mängel des Buches dem Bearbeiter angelastet und dessen Verdienste als selbstverständlich angesehen. Nur jener, der, wie der Rezensent selbst, das Manuskript in seiner ursprünglichen Form gesehen hat, weiß, welche Arbeit auf den Endredakteur dieses Bandes wartete. In der Form, in der er jetzt vorliegt, ist er aber ein würdiger Abschluß der Lebensarbeit des hochverdienten Kirchenhistorikers, der gerade als Lese- und Nachschlagebuch für Priester und Theologiestudierende immer seinen Platz behaupten wird, zumal der Bearbeiter es nicht versäumt hat, im Fluß der Darstellung immer wieder auf die entscheidenden Wendepunkte in der österreichischen Kirchengeschichte hinzuweisen. So lenkte er schon die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Bedeutung des spanischen Erbfolgekrieges, in dem die österreichischen Herrscher bereits vor der Aufklärung zwar nicht den Kirchenbesitz im allgemeinen, wohl aber den weltlichen Herrschaftsanspruch des Papstes und der Kirche theoretisch und praktisch bekämpften. In der Behandlung des Josephinismus hatte T. vor allem den äußeren Ablauf der Ereignisse erzählt und z. B. das Urteil über die Kirchenpolitik Maria Theresias suspendiert, während sich H. nicht scheut, auch dieses heiße Eisen anzufassen und kurz aber unmißverständlich seine Meinung zu sagen. — Da der Herausgeber nicht das ganze Werk T.s und dessen Auffassungen ändern konnte, ist u. a. wohl auch das Kapitel über die Epoche des Spätjosephinismus unverändert geblieben, wie sich schon aus der zitierten Literatur ergibt. Zur Darstellung dieser Epoche möchte der Rez. nur bemerken, daß zu Beginn dieses Zeitabschnittes Kaiser Leopold II. wohl einige der verhaßtesten josephinischen Verordnungen, wie das Sackbegraben, zurücknahm, die Generalseminarien vor allem aus finanziellen Rücksichten aufhob, die folgenschwere Denunziantenverordnung Maria Theresias vom Jahre 1776 stillschweigend beseitigte und sogar das Stift Lilienfeld wiederherstellte. Das Prinzip des Josephinismus hingegen, die grundsätzliche Unterstellung der Kirche unter den Staat, blieb aber während der Zeit von 1790 bis 1850 in voller Geltung, wenn auch in der tatsächlichen Durchführung der josephinischen Gesetze und Verordnungen in publico-ecclesiasticis hie und da eine gewisse Lockerung von außen her erzwungen wurde, wie dies in meinem soeben erschienenen 5. Band des „Josephinismus" ausführlicher dargelegt wird. *F. Maaß S. J.*

Ferdinand Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1850. IV. Band: Der Spätjosephinismus 1790—1820 (Fontes rerum Austriacarum II, 74). Gr.-8⁰ (XXIV u. 668 S.). Wien 1957, Herold. Geb. S 228.—.

– Nachdem Kaiser Joseph II. unmittelbar vor seinem Tod die meisten seiner kirchlichen Verordnungen zurückgenommen und seinem Nachfolger aufgetragen hatte, das frühere Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich wiederherzustellen, stand dieser nach seiner im Jahre 1790 erfolgten Thronbesteigung vor einer schweren Entscheidung. Die überall aufflammende Empörung wegen der unklugen und überstürzten Reformmaßnahmen seines Vorgängers zwang Leopold II., nicht nur den Ständen, sondern auch den katholischen Oberhirten beruhigende Versicherungen zu geben, die mit seiner Überzeugung und mit seiner vorher in Toskana geübten Kirchenpolitik nicht leicht in Einklang zu bringen waren. Da ferner auch die Vertreter der hohen staatlichen Bürokratie nicht gewillt waren, nach dem Wunsche Josephs II. die Kirche aus ihrer dienenden Stellung zu entlassen, suchte der neue Monarch zunächst die Bischöfe damit zu beruhigen, daß er einige der verhaßtesten josephinischen Einrichtungen, wie die Generalseminarien, beseitigte und auch die anderen Wünsche des Episkopatas entgegenzunehmen versprach. Als aber dann die staatliche Ordnung wiederum soweit gefestigt war, daß man sich halbwegs sicher fühlte, konnte es der Kaiser wagen, die Beamten der Geistlichen Hofkommission zu beruhigen und ihnen wörtlich zu erklären, daß die bischöflichen Beschwerden über die grundsätzliche Unterstellung der Kirche unter den Staat nicht einmal eine Antwort verdienten. So wurde denn auch am 17. März 1791 das josephinische Staatskirchentum nicht nur in allen wesentlichen Punkten bestätigt, sondern auch eine starre, bis ins einzelne gehende Gottesdienstordnung vorgeschrieben, die den Seelsorgern jede Anpassung an die wechselnden Bedürfnisse einer späteren Zeit aufs äußerste erschwerten. Mußte doch der Propst von Baden bei Wien, der an einem Sonntag des Jahres 1800 den Nachmittagsgottesdienst mit einer gesungenen statt der rezitierten Litanei abhalten wollte, die Ausnahme von dieser ein für allemal vorgeschriebenen Ordnung in einem eigenen Majestätsgesuch vom Kaiser erbitten! Daher kann es nicht wundernehmen, daß auch das Ehepatent des Jahres 1783 in voller Kraft blieb; ja, Leopold und sein Sohn, der spätere Kaiser Franz, wollten in dieser Hinsicht sogar nach weiter gehen und die von Joseph II. seinerzeit den Oberhirten mündlich gegebene Erlaubnis, die Dispens von Ehehindernissen unter der Hand in Rom einholen zu dürfen, nicht mehr anerkennen. Erst als einige Jahre später der damalige Justizminister Franz II. ermahnte, doch keinen Gewissenszwang auszuüben, wurde den Bischöfen der Rekurs nach Rom zur Einholung der notwendigen Ehedispensen wiederum gestattet. Dieser Kaiser hat sich dann allerdings auch um die Wiederbelebung des priesterlichen und klösterlichen Geistes verdient gemacht, aber auch dem Nuntius gegenüber und bei der im Interesse einer stärkeren Durchsetzung des aufgeklärten Staatskirchentums durchgeführten Diözesanregulierung seine harte Hand fühlen lassen. Als dann Fürst Metternich zur Sicherung seiner italienischen Erwerbungen nach dem Wiener Kongreß den Versuch unternahm, das österreichische Staatskirchentum in etwa zu mildern, wandte sich die hohe josephinische Bürokratie einmütig gegen den späteren Staatskanzler und hätte ihn aus seinem Amt gejagt, wenn er nicht schleunigst den Rückzug angetreten hätte. Eine Wendung im Sinn der Auflockerung dieses Spätjosephinismus bahnte sich erst an, als Papst Pius VII. dem Kaiser bei dessen im Jahre 1819 unternommener Romreise die ernstesten Vorhaltungen über das staatliche Kirchenregiment in Österreich machte und damit den Monarchen in seiner bisherigen Sicherheit erschütterte. *M.*

Ekkart Sauser, Die Zillertaler Inklinanten und ihre Ausweisung im Jahre 1837 (Schlern-Schriften 198). Gr.-8° (105 S.). Innsbruck 1959, Wagner. – Diese zur Erlangung des theologischen Doktorgrades an der Universität Innsbruck eingereichte Dissertation war schon vorher in Buchform erschienen und hatte in der literarischen Kritik bereits hohe Wellen geschlagen. So stand u. a. in der

„Tiroler Tageszeitung" vom 14. IX. 1959 folgender Passus zu lesen: „Wäre Dr. Sausers Buch vor hundert Jahren erschienen, so hätte man es als Apologie der damals herrschenden kirchlichen und staatlichen Obrigkeit zur Kenntnis genommen. In der Gegenwart, da beide christlichen Konfessionen bestrebt sind, das Trennende zurückzustellen, das Gemeinsame zu betonen, um mit vereinten Kräften den Kampf gegen glaubensfeindliche Mächte zu führen, kann man die Veröffentlichung der Dissertation Dr. Sausers, auch wenn sie im einzelnen dokumentarisch belegt und damit wissenschaftlich gerechtfertigt ist, nur als unzeitgemäß bezeichnen, zumal die Tendenz des Verfassers, die Zillertaler Protestanten nach 120 Jahren moralisch herabzusetzen und als Schuldtragende an der Tragödie der Ausweisung hinzustellen, schon aus historischem und religiösem Taktgefühl abzulehnen ist" (K. Paulin). Besteht nun dieses Urteil über ein Buch, das zum erstenmal den gesamten historischen Tatbestand über jene Episode der Tiroler Landesgeschichte aus den Akten der einschlägigen Archive darstellt, wirklich zu Recht? Zunächst ist festzustellen, daß jene Zillertaler zu Unrecht Protestanten genannt werden. Sie waren zwar vom katholischen Glauben abgefallen, blieben aber bis 1837 nur Inklinanten und hatten daher schon aus diesem rein formalen Grund keinen Rechtsanspruch auf die Toleranzgesetzgebung, die Joseph II. für die Protestanten der Augsburgischen und Helvetischen Konfession erlassen hatte. Dieses Toleranzpatent des Jahres 1781 setzte aber außerdem noch voraus, daß die Protestanten, denen es den Rechtsschutz für ihr religiöses Bekenntnis gewährte, in Ruhe und Frieden mit ihren katholischen Mitbürgern lebten und vor allem keine aktive Religionspropaganda trieben. Wie nun aus der Arbeit S.s eindeutig hervorgeht, traf das alles bei den Zillertaler Inklinanten in keiner Weise zu. Sie störten durch ihre fanatische Proselytenmacherei nicht nur den häuslichen Frieden und setzten die katholisch gebliebenen Familienmitglieder unter schwersten Gewissensdruck, sondern versetzten auch in kurzer Zeit das ganze Tal in solche Unruhe, daß der Klerus und die gesamte Bevölkerung Tirols dieses Treiben einmütig verurteilten und sich um Schutz und Hilfe an die staatlichen Behörden wandten. Daher hatten diese auch keine Veranlassung weiterhin zuzuwarten oder gar zuzugeben, daß auch die formalrechtlichen Voraussetzungen für die Anwendung der josephinischen Toleranzgesetze für die Zillertaler Inklinanten erfüllt würden. Denn die Vertreter des Staates sahen sich jetzt zur Wiederherstellung des religiösen Friedens und der bürgerlichen Ordnung verpflichtet, die unbelehrbaren Störenfriede aus dem Zillertal zu entfernen. Da diese Maßnahme in schonendster Weise durchgeführt wurde und den Inklinanten außerdem noch die Erlaubnis gegeben wurde, das Staatsgebiet zu verlassen, braucht man weder wegen der Ausweisung und noch viel weniger wegen des Buches, das sie beschreibt und in allen Einzelheiten dokumentarisch belegt, Klage zu erheben. *M.*

Friedrich Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan 1846–1918. 1. Band: Die Pontifikate Pius' IX. und Leos XIII. Gr.-8⁰ (324 S.). Wien 1958, Styria. — Dieses Buch enthält viel mehr als sein Titel verspricht. Denn neben den diplomatischen Beziehungen, die Österreich in jenen Jahrzehnten mit dem Hl. Stuhl unterhielt, erfüllte sich auch das Schicksal des Kirchenstaates, der trotz der überlegenen Führungskunst des Kardinalstaatssekretärs Antonelli unaufhaltsam seinem Untergang entgegenging. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, den reichen Inhalt dieser Veröffentlichung, die, ganz aus den amtlichen Akten geschöpft, dem Leser sofort die Überzeugung von der unmittelbaren Konfrontierung mit der historischen Wahrheit vermittelt, im einzelnen zu beschreiben. Nach der Wahl Pius' IX., bei der Fürst Metternich den ersten Staatssekretär Gregors XVI., Kardinal Bernetti, ausschließen wollte, kommt der Verf. auf die unglückliche Politik des Papstes vor dem Jahre 1848 zu sprechen und schildert dann das Asyl des Papstes in Gaeta mit den dort im Vordergrund stehenden

Personen sowie die darauf folgenden stillen Jahre bis zum Katastrophenjahr 1859, das nicht nur für Österreich, sondern auch für das Patrimonium Petri zum Verhängnis wurde. Die letzten Regierungsjahre, die der Papst als Gefangener im Vatikan verbringt, sind durch die Enttäuschungen, die ihm durch die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse im Habsburgerstaat bereitet wurde, in tragischer Weise überschattet — Enttäuschungen, die Pius IX. um so bitterer empfinden mußte, als er seinerzeit gerade auf den jungen Kaiser Franz Joseph die größten Hoffnungen gesetzt hatte. Diesem war es ja vor allem zu verdanken gewesen, daß endlich die 80jährige Periode des Josephinismus durch die Aprilverordnungen des Jahres 1850 beendet wurde und die Kirche im Konkordat von 1855 die volle Freiheit erhielt. Aber die Freude des Papstes, der schon vorher durch die allzu harte Behandlung einiger politisch exponierter Bischöfe der Monarchie verletzt worden war, war von kurzer Dauer, da der österreichische Außenminister Graf Buol-Schauenstein die vor einem Jahr gewährte Bewegungsfreiheit und Unabhängigkeit der Kirche schon 1856 insofern wieder einschränkte, als er dem päpstlichen Pro-Nuntius den Vorsitz in der österreichischen Bischofskonferenz, den er auf ausdrücklichen Befehl des Papstes hätte einnehmen sollten, verweigerte. Noch schlimmer war es, daß sich dieser Nachjosephinismus auch beim Episkopat und selbst bei den Kardinälen Schwarzenberg und Rauscher bemerkbar machte, welch letzterer im Jahre 1870 die Drohung des Reichskanzlers Grafen von Beust, das staatliche Placet wieder einzuführen, zu jenem Zeitpunkt begrüßte, weil es geeignet war, der Majorität der Bischöfe auf dem Vatikanischen Konzil Schwierigkeiten zu bereiten und vielleicht sogar die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern. Bekanntlich nahm ja dann die österreichische Regierung diese Erklärung zum Vorwand für die Kündigung des vor 15 Jahren abgeschlossenen Konkordats, weil jetzt der Kompaziszent ein anderer geworden sei, und das Verhältnis von Kirche und Staat in den interkonfessionellen Maigesetzen des Jahres 1874 so einseitig und zum Nachteil der Kirche festzulegen, daß der Papst dem Kaiser sogar die schwersten Kirchenstrafen androhte. Nur dem Umstand, daß der Monarch, der nach seiner Versicherung noch Schlimmeres verhindert hatte, diese Gesetze mit der größtmöglichen Milde und Behutsamkeit handhaben ließ, war es zu danken, daß der Kirche von dieser Zeit an größere Kämpfe erspart blieben. Daher waren auch die Beziehungen der Habsburgermonarchie zum Nachfolger Pius' IX., Leo XIII., nicht mehr ernstlich getrübt, wenn es auch in diesem 25jährigen Pontifikat noch gelegentlich zu fühlbaren Spannungen kam. So mußte im Jahre 1895 wegen der vom Episkopat vielfach abgelehnten, aber von Rom begrüßten und geförderten christlichsozialen Bewegung sogar der österreichische Außenminister Graf Kálnoky zurücktreten, und 1903 nahm dann dessen Nachfolger, Graf Goluchowsky, die vom Dreibund als franzosenfeindlich empfundene Politik des letzten Staatssekretärs Leos XIII., des Kardinals Rampolla, zum Anlaß, gegen diesen im Konklave das Veto einzulegen. Für die innerkirchliche Situation dieser Jahre um die Jahrhundertwende ist es vielleicht bezeichnend, daß der Banus (Statthalter) von Kroatien einen vom Papst empfohlenen Erzbischof für Agram deshalb ablehnte, weil er ein Aszet und deshalb für diesen Posten nicht geeignet sei. Diese aus der Fülle von Beobachtungen wahllos herausgegriffenen Einzelheiten lassen auch aus dieser kurzen Skizze erkennen, daß dieses Werk, dessen 2. Band schon im Druck ist, auch als wertvoller Beitrag für die neueste österreichische Kirchengeschichte anzusehen ist, für den dem Verf. aufrichtiger Dank gebührt. *M.*

Liturgik

J. Doresse et E. Lanne, Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: B. Capelle, Les liturgies ‚basiliennes' et saint Basile (Bibliothèque du Muséon 47). Gr.-8⁰ (VI u. 75 S., 2 Schrifttafeln). Löwen 1960, Publications Universitaires. — Das zweite, nach dem hl. Basilius benannte Anaphoraformular der ägyptischen Liturgie ist in seiner ursprünglichen griechischen Textform bisher nur aus einer Handschrift des 14. Jh. bekannt. So bedeutet die Entdeckung der vier hier herausgegebenen und kommentierten Blätter, deren Schriftcharakter von den Herausgebern dem frühen 7. Jh. zugewiesen werden konnte, einen beachtlichen Gewinn. Die Abweichungen vom genannten jüngeren Text sind übrigens unbedeutend; sie fügen den neuentdeckten Text aber als einen selbständigen Fall ein in die Reihe der u. a. durch die ägyptischen Übersetzungen bekannten älteren Textformen. — Von großem Interesse ist aber die als Anhang gebotene Studie von B. Capelle (45—74), der die ägyptische Basiliusanaphora mit der durch viele Einschaltungen erweiterten Textform vergleicht, die in der byzantischen Basiliusliturgie vorliegt. Daß es sich bei dieser Erweiterung um eine Arbeit des hl. Basilius handeln müsse, hat Baumstark längst vermutet und dafür hat dessen Schüler H. Engberding in seiner Studie von 1931 im Gehorsam gegen seinen Meister, aber nach mündlichem Geständnis ohne eigene Überzeugung, Material gesammelt und dargeboten. Auf seiner Arbeit aufbauend, hat M. Lubatschiwskyj seine gewiß unvollkommene Untersuchung durchgeführt, „Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus:" ZkTh 66 (1942) 20—38. Nun hat Capelle durch planmäßige Vergleichung mit dem Schrifttum, dem theologischen Interesse und der Ausdrucksweise des hl. Basilius die These von der Redaktionsarbeit des großen Kappadoziers zur vollen Sicherheit erhoben. Insbesonders verraten die Wendungen der byzantinischen Basiliusliturgie, die am AT das Gesetz als Hilfe und den Schutz der Engel betonen, die Hand des Basilius. Die feierliche Prädikation, die gleich am Anfang der Nennung Christi beigefügt ist, erweist sich als beinahe wörtlich aus Athanasius übernommen, was wiederum gut zu Basilius paßt, von dem man ein deutlicheres Bekenntnis zu Theologie des Athanasius gefordert hatte.

J. A. Jungmann S. J.

Gélase I., Lettre contre les Lupercales et dix-huit Messes du Sacramentaire Léonien. Introduction, texte critique et notes par G. Pomarès (Sources chrétiennes 65). Kl.-8⁰ (273 S.). Paris 1959, Editions du Cerf. NF 13.80. — Seit Duchesne (1889) haben im Sacramentarium Leonianum eine Anzahl Meßformularien berechtigte Verwunderung erregt, in denen sogar die Präfation verwendet wird, um gegen *falsi fratres* und *subdoli operarii* schwere Anklagen zu erheben, ihnen *diabolica figmenta, sacriligae voluntates* und *inepta laceratio* u. ä. vorzuwerfen. Mancherlei Vermutungen sind seitdem zu ihrer Erklärung geäußert worden. Man hat auf die Luciferianer oder auf verkommene Mönche hingewiesen. Vorliegendes Buch bietet nun die schlechthin überzeugende Lösung des Rätsels. Einen Gedanken von A. Chavasse aufgreifend, den übrigens gleichzeitig (1950) A. Stuiber ausgesprochen hat, zeigt P. in äußerst gründlicher und sorgfältiger Untersuchung, daß es sich um die noch immer am 15. Februar in Rom weitergeführten heidnischen Lupercalia handelt, an denen auch Christen teilnahmen, und um den Kampf, den dagegen Gelasius I. (492—496) aufnahm: er verbietet die Teilnahme, erläßt in einem längst bekannten Offenen Brief einen scharfen Protest dagegen und führt in einer Reihe von Sonntagen, wie P. annimmt, des Jahres 495, den Protest im liturgischen Gebet weiter. Die betreffenden Meßformularien sind hauptsächlich in den Abschnitten XVIII und XXIX des Leonianums in geschlossener Reihe erhalten. Sorgfältige stilistische Vergleichung bestätigt die Zusammengehörigkeit der Texte und die sprachliche wie inhaltliche

Übereinstimmung mit dem genannten Brief von Gelasius. Wenn es auch heute noch die Erscheinung gibt, daß selbst auch gedruckte, an Gott gerichtete Gebete in moralische Mahnungen an die Zuhörenden ausarten, so bleibt es immer noch ein psychologisches Rätsel, wie ein durch Amt und Geist so hochstehender Mann wie Gelasius dem liturgischen Gebet eine solche Rolle zumuten konnte. Man muß hier wohl die Ergebnisse von J. P. Lang (mit dem P. übrigens den Hang zu tagmäßiger Datierung der liturgischen Formeln teilt) betreffend den um nur wenige Jahrzehnte früheren Vorgänger des Gelasius, Leo den Großen, hereinziehen; vgl. ZkTh 79 (1957) 370f. Wie Leo seine theologischen Klarstellungen, wird Gelasius seine pastoralen Forderungen zunächst in der Predigt ausgesprochen und dann einiges daraus in das nun folgende Gebet hineingenommen haben. So läßt sich die Entstehung dieser merkwürdigen Formularien einigermaßen rechtfertigen, weniger freilich, daß ein gedankenloser Sammler sie der Folgezeit hat als Gebetsgut übermitteln wollen. Doch sind wir auch ihm dankbar für diesen Einblick in das noch freie liturgische Schaffen an der Wende des 5. Jahrhunderts. *J.*

Antonio Quacquarelli, Retorica e liturgia antenicena (Ricerche Patristiche 1). 8° (XXVIII u. 343 S.) Rom-Tournai 1960, Desclée. Lire 3500.—. — Diese Studie, die sich zur Schule von F. Di Capua bekennt und demgemäß den Fragen des sprachlichen Rhythmus in den klassischen und nachklassischen Texten besondere Aufmerksamkeit widmet, hat sich zur Aufgabe gestellt, das Weiterwirken klassischer Überlieferungen, wie sie in den antiken Rednerschulen gepflegt wurden, in der christlichen Liturgie aufzuzeigen, dies einigermaßen im Gegensatz zur holländischen Schule (Chr. Mohrmann) und ihrer Betonung der christlichen Sondersprache (252). Dabei ist die Begrenzung weder auf die Liturgie noch auf die Zeit vor dem Nicänum wörtlich zu nehmen. Auch die geistliche Rede ist einbezogen, und wo es um die liturgischen Texte geht, sind sie, besonders soweit lateinisch, notwendig späterer Zeit entnommen. Es wird in dem Buche eine Fülle von Material unter Anführung zahlreicher Quellentexte ausgebreitet: antike Formgesetze für Sermo, Panegyrikus und Brief und für den rednerischen Gestus, Bildersprache aus Mythologie und Arena (hier besonders das Martyrium als Kampf), Einfluß der philosophischen Diatribe, formale Anregungen aus der antiken Sakralsprache (die Litanei). Manch lehrreicher Einblick wird eröffnet, so in die antike Zahlensymbolik, in die Einschätzung der Antithese, in die Bedeutung des Lichtes im Totenkult. Wertvoll ist auch, was wir erfahren über die mühsame Durchbildung, die der Vorläufer des christlichen Lektors, der *recitator* oder *ἀναγνώστης*, der etwa im Theater aus Dichtern las, ähnlich dem Redner, nach Stimme, Vortrag und Gebärde durchmachen mußte (37ff), weshalb dafür erst der schon erwachsene junge Mann in Betracht kam. Das Phänomen des christlichen Knaben-Lektors, von dem E. Peterson gehandelt hat (Eph. liturg. 1934, 3—8), wird aber nicht berührt. Wird auf solche Weise mancherlei beigebracht, was dem Hintergrund der frühchristlichen religiösen Kultur deutlichere Umrisse und kräftigere Farben verleiht, so möchte man doch auf die Linien der Entwicklung, die zu den christlichen Formen geführt hat, und auf die Zeichnung der Zusammenhänge mehr Sorgfalt verwendet sehen. Dagegen würde man auf oft lange Exkurse über Beziehungen zum Alten Testament lieber verzichten. Öfter vermißt man die Anknüpfung an vorhandene Literatur. Bei Behandlung der Mythologie fehlt das Buch von H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945), ebenso im Abschnitt über Musik dasjenige von J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Münster 1930). Die inhaltreichen Artikel des Reallexikons für Antike und Christentum finde ich nirgends verwertet. Dabei umfaßt das Literaturverzeichnis 19 Seiten, und es enthält oft auch recht fernliegende Arbeiten. Möge es ein alleinstehendes Versehen sein, wenn für Entstehung und Bedeutung des Rufes

Sursum corda die unter diesem Titel von Alban Dold herausgegebene Auswahl von Präfationen und dazu noch meine anspruchslose Anzeige derselben in der ZkTh 77 (1955) 501f — die beide mit der Frage nicht das geringste zu tun haben — nicht nur zitiert (198), sondern auch im Literaturverzeichnis aufgeführt werden. Damit soll dem Buch der wissenschaftliche Charakter keineswegs abgesprochen werden. Das beigegebene Register (309—341) ermöglicht jedenfalls die Verwertung der mancherlei Einzelangaben und Einzelbeobachtungen, die darin enthalten sind. *J.*

Gebhard Hürlimann, Das Rheinauer Rituale (Zürich Rh 114, Anfang 12. Jh.) (Spicilegium Friburgense 5). 8° (XVI u. 179 S.). Freiburg/Schw. 1959, Universitätsverlag. sFr 18.—. — Da das Rituale von Rheinau eines der ältesten seiner Art ist und anscheinend noch dem von St. Florian vorausgeht, war diese Ausgabe wohl begründet; sie ist nach allen Regeln der Kunst durchgeführt: Beschreibung der Hs., sorgfältige Textwiedergabe, zugehöriger Apparat, Initienverzeichnis, mehrfaches Register. Über diese Anforderungen der Edition hinaus bietet der Herausgeber eine umfangreiche inhaltliche Einleitung, in der das Rituale als Ganzes (3—9) und nach der genannten Beschreibung die einzelnen Riten und Texte (35—99) in ihren überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang eingefügt werden. Dabei zeigt der Verf. nicht nur seine volle Vertrautheit mit der Literatur, sondern entwickelt auch eine bemerkenswerte Kunst, die bisherige Forschung kurz und knapp zusammenzufassen, so z. B. gleich anfangs die Sakramentarstudien von Chavasse (3f), wobei freilich etwas zu sehr der Eindruck erweckt wird, daß es sich nicht bloß um begründete Annahmen, sondern bereits um feste Ergebnisse handle. In einem gewissen Umfang, soweit eben die Texte des Rheinauer Rituale reichen, kann die Arbeit H.s infolgedessen als historischer Kommentar zum Römischen Rituale bezeichnet werden. Das Rituale von Rheinau beginnt, abgesehen von einer vorausgehenden jüngeren Formelreihe, mit der Kerzenweihe von Lichtmeß, bringt dann Texte für Aschermittwoch, Palmsonntag, österliche Taufe (mit einem unserer Erwachsenentaufe nahestehenden Ritus), darauf ein umfangreiches Benedictionale für die verschiedensten Bedürfnisse und Gelegenheiten, einige Klosterriten und endlich die Riten für Krankenversehung und Begräbnis. Als Hauptquelle des Rheinauer Rituale werden, außer dem gelasianischen Sakramentar, das den Grundstock liefert, das Römisch-deutsche Pontifikale und die Consuetudines von Cluny erwiesen. Einen breiten Raum nimmt der Ordo ad visitandum infirmum ein (147—152), in dem die Ausläufer der öffentlichen Kirchenbuße erscheinen und den H. unter dem nicht ganz zutreffenden Stichwort „Krankenölung" interpretiert (45—49). Die hier vorliegenden reichlich komplizierten Entwicklungen hätten wohl richtiger als bewußte Häufung von Rekonziliationsformen (derer vom Gründonnerstag und derer aus der Krankenbuße) gekennzeichnet werden müssen, über deren Tragweite man sich in dieser vorscholastischen Zeit wahrscheinlich sehr wenig klar war, die aber wegen der mit der öffentlichen Buße verbundenen schweren Verpflichtungen samt der nun darin eingebetteten, darum nun wirklich „letzten" Ölung in die letzten Augenblicke verschoben wurde. Daß die gewöhnliche Reihenfolge „seit dem 12. Jh." laute: Rekonziliation, Ölung, Viatikum (46), ist natürlich ein Versehen; der dafür zitierte Poschmann sagt auch richtig das Gegenteil; näheres wäre bei P. Browe, ZkTh 55 (1931) 550—561, zu lesen. Die Rückkehr zu dieser Ordnung, die nicht mehr vom Druck der die letzten Augenblicke suchenden Krankenbuße bestimmt wird, ist bekanntlich erst wieder im deutschen Rituale von 1950 vollzogen. Für das „alte Verbot, den Büßern eine Salbung zu geben" (45), wäre nicht PL 105, 680 (= Halitgar), sondern Innozenz I. zu zitieren gewesen. Im ganzen hat H. eine vorzügliche Arbeit geleistet. *J.*

Odo Casel, Das christliche Kultmysterium. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage, hrsg. von B. Neunheuser O. S. B. 8° (243 S.). Regensburg 1960, Pustet. Geb. DM 13.50. — Diese Neuauflage des 1932 erstmalig erschienenen, in Casels Lebensarbeit zentralen Buches hat ihren besonderen Wert in den Beigaben, die ihr der Herausgeber mit auf den Weg gegeben hat: ein orientierendes Vorwort (5—10), erklärende Anmerkungen am Ende (237—243) und vor allem zwei Kapitel, die aus unveröffentlichten Arbeiten Casels mosaikartig zusammengestellt sind: „Vom Wesen des Mysteriums" (131—195) und „Die Kirche als Mysteriengemeinschaft" (196—236). Es handelt sich zum großen Teil um Niederschriften von Konferenzen, die C. für die von ihm betreuten und geführten Ordensfrauen gehalten hat. Im ersten der zwei Kapitel, wo sich C. recht eigentlich auf seinem Kampffelde bewegt, sind auch zahlreiche Ausschnitte aus Briefen verwertet, die C.s Gedanken in frischer Unmittelbarkeit und öfter auch in scharfer Zuspitzung zeigen u. a. auch in einer gewissen Distanzierung von der liturgischen Bewegung, die ihm in der Konsequenz seiner Theorie die äußerlichen Gemeinschaftsformen zu sehr zu betonen schien (137). Doch geben auch die den Konferenzen entnommenen Abschnitte neue Einblicke. So ist es überraschend, zu sehen, welches Gewicht C. auch in diesen doch mehr populären (übrigens durchaus nicht anspruchslosen) Vorträgen den religionsgeschichtlichen Parallelen beimißt (143—175), weniger überraschend die bei ihm gewohnte Idealisierung der Mysterienkulte; es ist bezeichnend, daß er z. B. auf die von Prümm vertretene Ursprungsdeutung — u. a. ZkTh 57 (1933) 89ff — nirgends einzugehen scheint. Die Ausgabe ist auf alle Fälle ein verdienstliches Werk, nicht zuletzt wegen der klugen, wohlwollend einschränkenden Erklärungen zu mancher arglos kühnen Formulierung des Meisters, der bei seiner beharrlichen Versicherung, nur die echte Überlieferung der Kirche zu geben, doch „das Moment seines persönlichen Beitrages wohl etwas unterschätzt" habe (241). Wenigstens ein Personenregister wäre wegen der gerade in den Briefausschnitten öfter einbezogenen Autoren von Nutzen gewesen. *J.*

Bernhard Durst O. S. B., Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen. Kl.-8° (185 S.). Rottenburg a. N. 1960, Bader. DM 5.90. — Dieses mit außerordentlicher Klarheit geschriebene Buch des Abtes von Neresheim ist dem Gedanken gewidmet, daß die Gläubigen im rituellen Vorgang der Messe eine Hilfe finden sollten für ihr inneres Selbstopfer und für ihr Eingehen in das Opfer Christi, ein Wunsch, in dem man dem Verfasser nur wärmstens zustimmen kann und für den er sich mit Recht auf die gleichlaufenden Bestrebungen der internationalen liturgischen Kongresse von Lugano und Assisi und auf die Instructio von 1958 beruft. Dabei konnte er sich darauf beschränken, in neuer Fassung zu wiederholen, was er seit 1921 in verschiedenen Veröffentlichungen dargelegt hat, besonders aber in dem Buch „Das Wesen der Eucharistiefeier" (Rom 1953), auf das er sich auch wiederholt ausdrücklich bezieht. Was zur genannten Leistung der Gläubigen erfordert wird, ist nach dem Verf. erst seit dem Konzil von Trient und endgültig durch „Mediator Dei" klargestellt worden: Die Doppelkonsekration soll „nicht nur die Selbstübergabe Christi, sondern auch die Selbstübergabe der Gläubigen an Gott" darstellen (113). Näherhin soll sie kundgeben, daß die Gläubigen fünf geistige Kultakte betätigen: nämlich, daß sie ihr geistiges Selbstopfer in Vereinigung mit Christus darbieten *(cum Christo)* und daß sie in diesem Sinn die von ihm geleistete Anbetung, Danksagung, Fürbitte und Sühne geistigerweise ergreifen und sich zu eigen machen *(per Christum;* 122f, vgl. 39f). Da unsere Meßgebete lange vor der Klarstellung dieser Begriffe schon festgelegt waren, konnten sie diese auch nicht deutlich zum Ausdruck bringen (134f). In den Meßgebeten nach der Wandlung seien „die fünf geistigen Kultakte, durch die die Gläubigen am eucharistischen Opfer mitbeteiligt sind" wohl enthalten (abgesehen von der Danksagung, die aber vorausgenommen ist)

(135ff), vor der Wandlung würden die Gläubigen durch Präfation und Sanctus zu Anbetung und Dank angeregt, in den darauffolgenden Kanongebeten (die im Offertorium nur nochmals variiert sind) sei wohl die Darbietung von Brot und Wein als Weihegabe und damit das geistige Selbstopfer der Gläubigen vorhanden, aber es sei nicht sehr deutlich ausgesprochen (145f). Darum wiederholt D. (S. 170–174) die Reformvorschläge, die er schon in dem genannten Buch von 1953 vorgelegt hat. Sie bedeuten so tiefe Eingriffe, daß man ihnen selbst dann nur zögernd folgt, wenn man seiner Kritik (besonders hinsichtlich der Offertoriumsgebete) weitgehend recht geben muß. Das epikletische *Veni Sanctificator* würde er mit dem *Quam oblationem* vor der Wandlung verschmelzen. Nach der Wandlung würde das *Supra quae* verschwinden (und allenfalls zu den Darbringungsgebeten des Offertoriums geschlagen werden, weil die Patriarchenopfer wohl mit den materiellen Gaben der Gläubigen, nicht aber mit dem Opfer Christi auf eine Linie gestellt werden könnten; S. 162f) und an seine Stelle sofort die darbringende Doxologie *Per ipsum* folgen. Auch im darauffolgenden *Supplices* würde er die erste Hälfte (Übertragung auf den himmlischen Altar), weil dem geklärten theologischen Denken nicht entsprechend (163), tilgen. Außerdem müßte vor der Wandlung das *offerimus*, weil schon auf das sakramentale Opfer bezogen, zweimal auf ein *offeremus* umstilisiert werden. Natürlich müßten dann alle Gebete laut in der Landessprache gesprochen werden. Da dies vorderhand ein unmögliches Verlangen wäre, schließt D. mit einem Entwurf deutscher Gebete, die ein dem orientalischen Diakon analoger Vorbeter gleichzeitig vortragen könnte. – Man kann nicht bestreiten, daß alle Vorschläge vernünftig begründet sind; aber man erschrickt etwas vor der gläsernen Klarheit einer solchen Meßliturgie. Sie entspräche vielleicht den für sich genommenen Sätzen nachtridentinischer Meßopferlehre, deren zeitbedingt-apologetische Blickrichtung man aber nicht übersehen darf. Es ist doch bezeichnend, daß darin, und ebenso bei D., neben dem *offerimus* das *memores*, neben dem Opfer das Gedächtnis des Herrn kaum eine Rolle spielt. Vor allem aber dürfte es nicht angehen, innerhalb des Kanons Formen anzutasten, die sich durchaus als sinnvoll erweisen lassen und die seit dem 4. Jahrhundert zu dessen Grundstruktur gehören – selbst wenn dafür nicht nur theologische, sondern auch pastorale Gedankengänge geltend gemacht werden können, wie sie für Abt D. in löblicher Weise maßgebend sind. *J.*

Gustav Kalt, Die Feier der heiligen Eucharistie. Vom Werden und Sinn ihrer liturgischen Form. Kl.-8° (192 S.). Luzern 1959, Rex-Verlag. – Liturgische Wissenschaft würde ihren Sinn verfehlen, wenn ihre Ergebnisse nicht für die Frömmigkeit der Gläubigen fruchtbar gemacht werden könnten. Doch ist das gerade bei der heute vorherrschenden und unvermeidlichen historischen Arbeitsweise dieser Wissenschaft nicht leicht. Allzu nahe liegt die Gefahr, nun nur zu erzählen, was einmal gewesen ist. Dieser Gefahr ist der Verfasser dieses Büchleins, dessen Kapitel ursprünglich in einem Pfarrblatt erschienen sind, nicht erlegen. Bei aller Sorgfalt, mit der die historischen Linien nachgezeichnet werden, verliert er nie die großen religiösen Grundgedanken aus dem Auge, die immer hinter den Formen standen und stehen müssen. Dabei spricht er eine schlichte und warme, im besten Sinn volkstümliche Sprache, die auch den Humor nicht verschmäht und die den echten Seelsorger erkennen läßt. Wenn das Büchlein, weil es neben guten eigenen Beobachtungen u. a. kräftig aus „Missarum Sollemnia" zu schöpfen weiß, schon „der kleine Jungmann" genannt worden ist, so braucht sich derjenige, der damit als der größere vorausgesetzt wird, nicht zu schämen, sondern kann sich nur freuen, daß er einen so guten Interpreten gefunden hat. *J.*

Julius Tyciak, Heilige Theophanie. Kultgedanken des Morgenlandes. Kl.-8° (70 S.). Trier 1959, Paulinusverlag. DM 4.80. — Die Absicht dieses in enthusiastischer Sprache geschriebenen Büchleins ist es, in die Denkweise östlicher Liturgien einzuführen. Es geschieht, in dem das Kirchenbild der Liturgien umschrieben, der Sinn der Ikonen dargestellt, ein Idealbild der eucharistischen Feier — nach byzantinischem Ritus mit Ausblicken auf andere orientalische Riten — entworfen wird. Der Verf. wird im Recht sein, wenn er als Charakteristikum, das östlichen Gottesdienst von westlichem abhebt, die Theophanie und damit, auf den Menschen und den Kosmos hin gesehen, die *θείωσις* anspricht, also eine Betrachtungsweise, die vor allem das von oben, von Gott auf uns zukommende Heil sieht, weniger die von unten, im Tun des Gottmenschen und seiner Kirche zu Gott aufsteigende Bewegung. „Östliche Theologie ist eigentlich Inkarnationstheologie" und selbst das Kreuz ist hier nur „die tiefste Menschwerdung des Logos" (60). Insofern ist es folgerichtig, daß das Büchlein mit einem Kapitel schließt: „Der theophanische Aspekt im byzantinischen Stundengebet der Weihnachtszeit." *J.*

Eucharistiefeiern in der Christenheit. Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler O. S. B. (Liturgie und Mönchtum 26). 8° (141 S.). Maria Laach 1960, Ars Liturgica. — In diesem Bändchen sind 14 Autoren versammelt, die über die wichtigsten Typen eucharistischer Feier, wie sie außerhalb des römischen Ritus in der katholischen Kirche und darüber hinaus in den übrigen christlichen Bekenntnissen vorliegen, in Kürze berichten. Es sollte damit neben der Verschiedenheit der Formen, im Sinne der Wiedervereinigungsbestrebungen, bei alle dem, was uns leider trennt, auch das Gemeinsame sichtbar gemacht werden. Während man an Stelle der notwendig dürren Beschreibung des Hergangs für die innerhalb der katholischen Kirche geübten Riten in der Regel lieber die Quellen selbst befragen wird und unschwer befragen kann — immerhin darf die mit historischen Hinweisen des zuständigen Fachmannes bereicherte Darstellung für Mailand (Heiming) oder für die prunkhafte Pontifikalliturgie von Lyon (Buenner) besondere Beachtung beanspruchen — kommt die Darstellung der eucharistischen Liturgie in den außerkatholischen Bekenntnissen einem fühlbaren Bedürfnis entgegen. Behandelt sind die Messe im Book of Common Prayer (und seine jüngste Geschichte; A. Schmitt), die Abendmahlsfeier in der evangelischen Kirche in Deutschland, in der dänischen Staatskirche, in Schweden, weiters die Eucharistie von Taizé. Endlich wird noch in kürzeren Hinweisen berichtet über vielfach gänzlich zerfallene Formen der Eucharistiefeier in den bekannteren Sekten. *J.*

Unser Gottesdienst. Überlegungen und Anregungen. Ein Werkbuch hrsg. im Auftrag des Liturgischen Instituts durch Alfons Kirchgässner. 8° (416 S.). Freiburg 1960, Herder. — Dieses Werkbuch, das seit Jahren vorbereitet wurde und für das der Herausgeber an die dreißig Mitarbeiter gewonnen hat, vereinigt in hervorragender Weise Gründlichkeit und Lebensnähe. Am Anfang steht ein weitausschauendes Programm zeitentsprechender Seelsorge (Fleckenstein), für die aber sofort die priesterliche Innerlichkeit in persönlichem Gebetsleben (betrachtendes Beten: v. Severus, A. Beil) und in einem erleuchteten Verständnis für die Eucharistie (u. a. Lengeling: Überwundenes in der Meßerklärung; Schnitzler: Eucharistische und liturgische Frömmigkeit) als Grundlagen erscheinen. Den Hauptinhalt bilden aber die Berichte und Hinweise bewährter Praktiker, die dem Seelsorger Hilfen bieten für den Gottesdienst in der Heiligen Woche, für das Einüben von Liedern und Choralstücken, für den Gottesdienst mit besonderen Gruppen: Kinder, Schulentlassung, Jugend, für die rechte Führung der einzelnen Dienste: Küster, Kirchenchor, Organist, Schola, Ministranten, für das die Liturgie erklärende Wort im Ganzen und bei bestimmten Gelegenheiten

(Trauung, Taufe), für die Behandlung von Kirchenraum, Altar und Altargerät, nicht zuletzt für den Kontakt mit der Gemeinde durch Pfarrbriefe. Bei der Vielfältigkeit der Mitarbeiterschaft kommen begreiflicherweise auch mehr persönliche Auffassungen zum Ausdruck (den Ausschluß weiblicher Vorbeter auch bei Frauenmessen S. 240 würde nicht jeder unterschreiben; S. 195 u. 203 stößt man noch auf die mißverstandene Anwendung des Wortes *statio*). Der Seelsorger, der sich in dieses Werkbuch vertieft, wird bald merken, daß es sich nicht um „Liturgie-Pflege" im Sinne einer modehaften Bevorzugung einer gewiß wichtigen Seite priesterlicher Tätigkeit handelt, sondern um die Krönung aller Seelsorgearbeit in einem würdigen Gottesdienst. *J.*

Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959. Hrsg. von Johannes Hofinger. 8° (206 S.). Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. — Die liturgische Erneuerung ist in den letzten Jahren überraschend schnell Sache der Gesamtkirche geworden. Die Anliegen, die Bischof W. van Bekkum auf dem Pastoral-liturgischen Kongreß in Assisi vertreten hat, wurden auf dem Missionsliturgischem Kongreß von Nimwegen, der 37 Missionsbischöfe und eine größere Zahl Fachleute der Missionswissenschaft und der Liturgik versammelte und über den der gegenwärtige Band berichtet, in einzelne Referate auseinandergelegt und näher begründet. Mehr als die Hälfte der 29 in dem Band enthaltenen Referate wurde von Bischöfen erstattet, wobei besonders Indien, dessen Kardinal Erzbischof Gracias auch den Vorsitz führte, in den Vordergrund trat. Die Referate beleuchten den Vorrang der religiösen und geistigen Belange in der Mission und damit die entscheidende Bedeutung einer vom Altar ausgehenden Formung der Neuchristen, betonen eine gewisse Anpassung an gegebene nationale Voraussetzungen, unterstreichen — in Sonderreferaten für die einzelnen Länder — die Dringlichkeit der liturgischen Erneuerungsarbeit. Einzelfragen betreffen die Erneuerung von Katechumenat und Diakonat, den priesterlosen Gottesdienst, den Einbau bodenständigen Brauches (z. B. Beerdigungsriten in Afrika) und einheimischer Musik. In kurzer Form wird auch über die oft sehr lebhaften Diskussionen berichtet (S. 10—16), die Tag für Tag zuerst in nationalen Gruppen, dann im Plenum stattfanden. Ebenso sind die daraus hervorgegangenen Schlußsätze, die an höhere Stelle weitergereicht wurden, mitgeteilt (S. 17—19). Sie zeichnen sich ebenso durch Offenheit wie durch Mäßigung aus. In ihnen wie in vielen Referaten kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß, was liturgisch richtig ist, auch missionarisch-seelsorglich fruchtbar sein muß. Die Zulassung der Volkssprache in den Lesungen und in den Gesängen auch bei der *missa in cantu* war einer der vordringlichsten Wünsche. Dagegen kam über die Erneuerung des Diakonates eine gemeinsame Formulierung noch nicht zustande. Alles in allem dürfte das Buch erfüllen, was das Vorwort in Aussicht stellt: Es ist ein „Handbuch liturgischer Erneuerung in der Weltmission". *J.*

Maria Caritas McCarthy, The Rule of Nuns of St. Caesarius of Arles. A translation with a critical introduction (Studies in Medieval History N. S. 16). 8° (VIII u. 230 S.). Washington 1960, Catholic University of America Press. $ 3.75. — Die Bedeutung der Nonnenregel des hl. Cäsarius ist damit gegeben, daß darin erstmalig über allgemeine Grundsätze hinaus, wie sie auch bei Basilius und Augustinus vorliegen, eine ins einzelne gehende Lebensordnung für ein Frauenkloster auf der Grundlage strenger Klausur festgelegt wird (61). Die Autorin dieser Studie, selber Ordensfrau, hat sich mit sichtlicher Liebe in ihren Gegenstand vertieft. Ihre besondere Leistung ist das farbige und konkrete Bild der Umwelt und der Zeitlage, in die die Gründung des Bischofs von Arles eingebettet war. Zugleich ist sie bemüht, die Quellen, aus denen Cäsarius geschöpft hat, festzustellen. Sie sind durch eine tabellarische Übersicht (127—153) und außerdem in der Übersetzung Schritt für Schritt kenntlich gemacht. Zwei

Drittel des Textes erweisen sich als aus Augustinus übernommen, dessen Regel Cäsarius aber nur in der (wenig veränderten) Form der Männerregel kennt (114). Einiges stammt aus Cassian. Ein Großteil wird auf die von Cäsarius genannte, sonst nicht näher bekannte Mönchsregel von Lerin zurückgeführt. Letzteres gilt auch von der Regelung des Offiziums, die leider noch weniger Ordnung und Klarheit aufweist als der übrige Text der Nonnenregel, selbst abgesehen von der für uns noch immer dunklen Terminologie, in der Ausdrücke wie *antiphona, responsorium, missa* gebraucht werden. Aber auch hier hat die Verfasserin wenigstens zusammengetragen, was in den letzten Jahrzehnten durch liturgie- und mönchsgeschichtliche Studien zu Tage gefördert worden ist (70–80; 85–87; dazu die Übersetzung 192–202, die in diesem Abschnitt besonders reichliche Anmerkungen aufweist). Neben nur wenig Handarbeit sollte Psalmodie und Schriftlesung den Tag und, besonders im Winter, einen Großteil der Nacht der Schwestern ausfüllen, für deren zeitliche Bedürfnisse Cäsarius aufs beste gesorgt hatte. Die Nonnenregel des Cäsarius hat zwar auf einige merowingische Frauenklöster eingewirkt; sie wurde der Stiftung der hl. Radegundis zugrunde gelegt, aber eine weitere Fernwirkung ist ihr versagt geblieben (154ff). — S. 200 Z. 4 l. *Fulgentis* statt *Fulgentius*. *J.*

Georg Schreiber, Die vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol (Schlern-Schriften 168). Gr.-8° (129 S., 6 Tafeln). Innsbruck 1959, Wagner. — Die Verehrung der Vierzehn Nothelfer hat sich in einer Zeit ergeben, da zu Ratlosigkeit in Medizin und Hygiene eine gesteigerte Heiligenverehrung und der Sinn für Zahlensymbolik hinzukam. Der Ursprung bleibt im Dunkeln. Während die Anfänge der berühmten Kultstätte Vierzehnheiligen in Oberfranken nur auf 1445 zurückgehen, wird im 14. Jh. Regensburg als Ausgangspunkt vermutet (22f); aus derselben Zeit werden aber auch Nothelferdarstellungen in Südtiroler Kirchen aufgewiesen (91ff). Seit 1490 erscheinen in verschiedenen Diözesanmissalien Meßformularien (18. 110) und zwar an den entferntesten Punkten des deutschen Sprachgebietes, von Utrecht bis Brixen; sie wurden aber durch die Ritenkongregation 1617 verboten (111. 128). Im Hauptteil des Buches bespricht Schr. die wechselnde Auswahl der Heiligen — ein Anhang von H. Lahrkamp (119–129) beleuchtet die einzelnen, meist legendären Namen der schließlich vorherrschenden Reihe: 13 Märtyrer, zu denen noch Ägidius kommt —, die vielfältigen Faktoren volksmäßiger, klösterlicher, berufsständischer, geographischer Art, die bei der Auswahl zusammengewirkt haben, und die Formen ihrer Verehrung in Bildern, Feldkapellen, Hymnen, Litaneien, Andachtsbüchern, Bruderschaften. Bedeutsam durch seine zahlreichen Einzelangaben aus Dorfkirchen und Burgkapellen ist der angeschlossene fleißige Beitrag von P. Balthasar Gritsch O. F. M. über die Nothelferverehrung in Tirol (91–116), aus dem man u. a. erfährt, daß die Kapelle, die Ferdinand II. 1567 in Innsbruck den ersten Jesuiten zuwies, eine Nothelferkapelle war, die auf dem Vorplatz der jetzigen Jesuitenkirche gestanden haben muß (104). *J.*

Josef A. Jungmann, Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang: Ekkart Sauser, Symbolik des katholischen Kirchengebäudes (Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann, Heft 6). 8° (100 S.). Stuttgart 1960, Hiersemann. DM 19.—. — Die hier vorliegende kleine Arbeit ist hervorgegangen aus dem Auftrag, für ein größer geplantes religionswissenschaftliches Unternehmen innerhalb eines Bandes und in dem dafür festgesetzten Raum ein Konzentrat des heutigen Wissens um die im Kult der katholischen Kirche gebräuchlichen sinnbildlichen Handlungen und Zeichen zu liefern. Es wurde dafür der historische Weg gewählt: von der um Taufe und Auferstehung kreisenden Zeichen- und Bildersprache der Frühzeit über die weihnachtliche und trinitarische Gedanken-

welt und die sich vielfach verzweigende und schließlich auch zerfasernde Frömmigkeit, die sich in den Symbolen der folgenden Jahrhunderte offenbart, bis zu den Regenerationsbestrebungen der Gegenwart. — Dr. Ekkart Sauser hat, um das Erscheinen als selbständige Schrift zu ermöglichen, aus seinem kunsthistorischen Wissen einen ansehnlichen Anhang beigesteuert (53—92), in dem er das engere Gebiet des Kirchenbaues herausgreift, die Symbolik seiner Gesamtanlage wie seiner Inneneinrichtung, besonders des Altars, darstellt, und in den Sinn der aus Tier- und Pflanzenwelt geschöpften ornamentalen Ausstattung einführt. Seinem Beitrag hat er ein eingehendes Verzeichnis der einschlägigen Literatur und dem ganzen Heft ein gutes Register beigegeben. *J.*

Josef A. Jungmann S. J., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. 8° (VIII u. 560 S.). Innsbruck 1960, Tyrolia. S 100.—. — Der Titel dieses Sammelbandes, in dem teilweise schwer erreichbare Vorträge und Studien P. Jungmanns vereinigt sind, faßt kurz und treffend die Leitidee seines ganzen Schaffens zusammen. Es geht nie um die „reine Wissenschaft"; es geht immer um den Dienst für die Kirche und ihre Glieder, die hier und heute Hilfe brauchen, um die Gegenwart zu bestehen. Das macht auch die mit dem ganzen Apparat der wissenschaftlichen Forschung verfaßten Studien des ersten und zweiten Teiles dieses Bandes, der die wichtigsten historischen Arbeiten des Verf. enthält, immer wieder spannend und aktuell. Denn an ihrem Ende steht nicht nur die Erkenntnis dessen, was einmal war, sondern auch die Einsicht in das, was heute ist oder sein sollte. Darum wird nicht nur der Wissenschaftler, sondern auch der Seelsorger viel Frucht aus ihrer Lektüre gewinnen können. — Der erste Teil beschäftigt sich mit Studien zum historischen Gesamtbild. Hier ist besonders der wichtige Artikel über die Abwehr des germanischen Arianismus hervorzuheben. Aber auch die Aufsätze über das liturgische Leben am Vorabend der Reformation und in der Barockzeit bieten reiches Material und viele Anregungen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit historischen Einzelfragen. Die nahezu 150 Seiten umfassenden Studien zur Geschichte des Breviers sind heute, da wir einer Brevierreform entgegensehen, von besonderem Interesse. Die übrigen Themen seien wenigstens kurz angedeutet: die Sonntage nach Epiphanie; 40stündiges Gebet und Heiliges Grab; Pfingstoktav und Kirchenbuße; liturgischer Wochenzyklus; drei kleinere Arbeiten zu Messe und Eucharistie; Patrozinium und Weiheakt; Grundidee der Herz-Jesu-Verehrung. Im dritten Teil des Buches finden sich vor allem Vorträge. Hier fehlt der wissenschaftliche Apparat und es spricht deutlicher und unmittelbarer das seelsorgliche Interesse des Verf. Aber wenn es uns überzeugt, was hier über Kirchenkunst, Kirchenmusik, Gottesdienstgestaltung, Erziehung der Gläubigen zu einem bewußten und österlichen Christentum gesagt wird, dann ist es eben deshalb, weil auf der Grundlage eines sicheren und reichen Wissens aufgebaut wird. Das vom Verf. selbst zusammengestellte Register wird jeder, der mit dem Buch zu arbeiten hat, dankbar begrüßen. *Hans Bernh. Meyer S. J.*

Christliche Kunst

F. van der Meer, Altchristliche Kunst. Aus dem Holländischen übersetzt von A. Schorn. 8° (200 S.). Köln 1960, Bachem. — Innerhalb der deutschen Literatur über altchristliche Kunst, die ausgezeichnete Einzeldarstellungen für diese Kunstepoche, zahlreiche Nachschlage- und Sammelwerke wie allgemeine Darstellungen im Rahmen der großen Kunstgeschichten aufweisen kann, sind Werke, die in kurzer und prägnanter Weise das eigentliche Wesen dieser Schöpfungen herauszustellen vermögen, verhältnismäßig selten. Gerade in diese Richtung nun geht die Absicht des Verf., der vor allem versucht, die Quelle sichtbar zu machen, aus der diese Kunst ihr Leben schöpfte, und zu zeigen, wie

religiöses Leben und Liturgie die Faktoren waren, die die Entwicklung dieser Kunstrichtung bestimmten, wobei die äußere Form allein oft nur die antike Tradition der hellenistisch-römischen Welt fortzusetzen scheint. In einer einfachen, klaren Art der Darstellung, die durch immer wieder geschickt eingeführte Ausblicke auf den religiösen, kulturellen und zeitgeschichtlichen Hintergrund der Werke das Lesen für den Fachmann wie für den Laien geradezu fesselnd gestaltet, führt uns der Verf. nach einem einleitenden Kapitel über die „Entdeckung" der altchristlichen Kunst vor etwa 150 Jahren und einem aufschlußreichen Teil über die Überreste dieser Epoche in den eigentlichen Fragenkomplex ein. Dieser wird nach sachlichen Gruppen geordnet. Ohne Fußnoten und längerem Verweilen bei strittigen Fragen — wie sich die altchristliche Basilika etwa entwickelt habe — wird man mit dieser Welt vertraut gemacht, wobei bei aller Lebhaftigkeit der Darstellung jede falsche Romantik bewußt zurückgewiesen wird, so etwa bei dem Kapitel über die Katakomben und Friedhöfe. Die einzelnen Abschnitte behandeln ausführlicher die Basilika, die „Memoria", die Taufkirche, die Friedhöfe, die „Historiae", die Bildnisse und Heiligen Bücher. Das Verhältnis von antiker Tradition und neuem Inhalt bei diesen Schöpfungen behandeln die beiden Abschlußkapitel. Als Illustration sind dem Buch 48 Bilder beigefügt, zu denen der Verf. in einem Anhang am Schluß noch jeweils einen kurzen, erklärenden Text gesetzt hat. — Zu vermerken wäre noch, daß das Christentum nicht (vgl. S. 72) bereits im Jahre 313 Staatskirche wurde. Dies geschah erst durch das Edikt „De fide catholica" des Kaisers Theodosius im Jahre 380. Schließlich ist dem Verf. nicht beizupflichten, wenn er kurz die These aufstellt: „Die Basilika ist kein symbolischer, sie ist ein schlicht sachlicher Bau" (S. 91). Die Aussagen verschiedener Kirchenschriftsteller legen hier eine andere Auffassung nahe, so betont etwa Bischof Eusebius von Cäsarea bei der Predigt zur Einweihung der Basilika von Tyrus im Jahre 314/15 sehr stark auch die Symbolhaftigkeit des basilikalen Kirchengebäudes.

Dr. Ekkart Sauser

Eduard Syndicus, Die frühchristliche Kunst (Der Christ in der Welt XV, 2). Kl.-8° (154 S.). Aschaffenburg 1960, Pattloch. — Innerhalb der von Johannes Hirschmann S. J. herausgegebenen Enzyklopädie: Der Christ in der Welt, sind auch 10 Bände über christliche Kunst geplant, von denen der vorliegende zweite Band in 148 Textseiten den Bogen der Betrachtung von der Katakombenkunst bis zur Kunst der Karolingerzeit spannt. — Es ist erstaunlich, in welch konzentrierter Form hier dem Leser eine Fülle von kunstgeschichtlichem Wissen vorgesetzt wird, wobei gleichsam als roter Faden durch das ganze Buch die Herausarbeitung der theologischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen und Perspektiven der verschiedenen Schöpfungen festzustellen ist. Unter den 10 Kapiteln, in die das Werk eingeteilt ist, sind besonders die Abhandlungen über das „Christusbild der Frühkirche" und den „Logos am Kreuz" und das Kapitel „Mysterienbild und Kultbild" von Interesse. — Die in den Text zahlreich eingefügten Grundrisse von Bauten und Skizzen wie die im Anhang gezeigten 47 Bildtafeln illustrieren das geschriebene Wort sehr vorteilhaft. Die Literaturangabe über Nachschlage- und Sammelwerke, allgemeine Darstellungen, Einzeldarstellungen und Veröffentlichungen zur Ikonographie der frühchristlichen Kunstepoche bieten selbst dem Fachmann eine willkommene Zusammenfassung der oft weit verstreuten Publikationen mit besonderer Berücksichtigung des deutschsprachigen Raumes.

S.

Stephan Seeliger, Pfingsten (Lukasbücherei zur christlichen Ikonographie 10). 4° (48 S., 10 Abbildungen im Text, 32 Bildseiten und 1 Farbtafel). Düsseldorf 1958, Schwann. — Der Verf. der in Weiterführung des Abschnittes über Pfingsten in K. Künstles grundlegendem Werk „Ikonographie der christl. Kunst" (1926

bis 1928) 1956 in München mit einer Diss. über „Die Ikonographie des Pfingstwunders unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Buchmalerei des Mittelalters" promovierte, führt uns im 1. Kapitel vorliegender Studie unter dem Titel „Wandlungen der Form" in die Entwicklung dieses Bildthemas ein. Beginnend mit dem Rabula-Codex und der Bibel von St. Paul, die, beide durch einen Zeitraum von nahe dreihundert Jahren voneinander getrennt, die einzigen Zeugen dieser Darstellung in den ersten Jahrhunderten christlicher Kunst sind, finden sich in der karolingischen und byzantinischen Epoche immer mehr Beispiele dieses Themas, so daß schließlich die ottonische Kunst um 1000 in ihren Pfingstdarstellungen einen Höhepunkt erreicht. Immer wieder werden im Laufe der Abhandlung Parallelen gezogen zwischen der „Form" der frühen und der späteren Kunst bis in unsere Tage; mit großem Nachdruck wird aber auch auf die Sprengung dieser alten Ordnung durch die Dramatisierung des Pfingstbildes in der italienischen Kunst seit Donatello hingewiesen und gezeigt, was der Barock, vornehmlich in der süddeutschen Kuppelmalerei des 18. Jh., zur Neugestaltung dieses Themas geleistet hat. Für den Theologen wie Kunsthistoriker nicht weniger interessant ist das 2. Kapitel über die „Wandlungen des Inhalts", in dem die Stellung Christi als des Lehrers und Weltenrichters, der heiligsten Dreifaltigkeit, der Gottesmutter, des hl. Petrus wie der „gentes" innerhalb des Pfingstbildes im Laufe der Jahrhunderte aufgezeigt und theologisch wie frömmigkeitsgeschichtlich gedeutet wird. Auf die auf Pfingsten bezogenen typologischen Reihen wird am Schlusse dieses Abschnittes noch eingegangen. Im 3. Kapitel geht der Verf. rückblickend auf die wechselseitige Beziehung zwischen Darstellungsform und thematischem Inhalt ein und versucht, beide als „Erscheinungsweisen eines einheitlichen Ausdruckswillens" zu zeigen. *S.*

Anton Legner, Der Gute Hirte (Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie, Bd. XI). 8° (53 S., 43 Bildtafeln). Düsseldorf 1959, Schwann. DM 12.80. – Die Darstellung des Guten Hirten ist eines der beliebtesten Themen altchristlicher Kunst. Viel wurde schon darüber geschrieben und immer wieder finden wir die Feststellung, daß dieses Kernbild frühchristlicher Zeit am Ende der Spätantike aus nicht recht erklärbaren Umständen seine Bedeutung für alle kommenden Kunstepochen einbüßte. Daß dies nur für den Bereich der großen Bildthemen, nicht aber für die Schicht der „kleinen" Bildthemen zutrifft, hat der Verf. im vorliegenden Band dieser für den Theologen wie Kunsthistoriker gleich aufschlußreichen Reihe zur christlichen Ikonographie eindeutig in Text und Bild nachgewiesen. – In der Buchmalerei des 12. und 13. Jh. (Perikopenbuch von St. Erentrud, München; Bible moralisée, Wien und Paris), im Heilsspiegel des frühen 14. Jh., im Holzschnitt und Kupferstich des Meisters E. S., im Passionschristus in später Gotik findet dieses altchristliche Thema eine immer neue wenn auch verschiedenartige Darstellung. Die Reformatoren bedienen sich dieses Bildes in ihrer polemischen Tendenzgraphik, während in der Gegenreformation sich Eucharistie und Herz-Jesu-Frömmigkeit im Bild des Guten Hirten vereinen, wenn etwa die Titelvignette la Rivieres, des Buchdruckers von Arras, im Medaillon den Bon Pasteur hat, aus dessen Herz das Blut in den Kelch strömt. Die Barockzeit hat, beeinflußt durch das geistliche Schäferspiel, die Gestalt des Guten Hirten oft in eine mythische Hirtengestalt verkleidet, während andererseits das Bild des Christkindes als des Pastor bonus auftritt. Besonders häufig wird aber in dieser Zeit der göttliche Hirte in das Bildwerk der Kirchenkanzeln hineingenommen. Auf die Behandlung des Themas in der Sakralkunst der Neuzeit geht der Verf. nicht ein. Neben dem Text, der vereinzelt infolge schwieriger Satzkonstruktionen nicht gerade flüssig zu lesen ist, zeugen die zahlreichen Anmerkungen und Erläuterungen zu den Abbildungen von der wissenschaftlichen Genauigkeit und Gediegenheit des Werkes. *S.*

Wolfgang Jaeger, Die Heilung des Blinden in der Kunst. 8° (96 S. mit 48 Tafeln, davon 2 farbig). Konstanz 1960, Jan Thorbeck. DM 13.50. — Die Interpretation der Heilung des Blinden durch einen Augenarzt beeindruckt den Leser in besonderer Weise. So geht J. von der Not des Blinden aus, die er erschütternd zu beschreiben weiß. Dann führt er die verschiedenen Texte des NT an, die Blindenheilungen berichten (Mk 10, 46—52; Lk 18, 35—43; Jo 9, 1—34; Mk 8, 22—26; Mt 9, 27—31; Mt 20, 29—34; Mt 21, 14). Dazwischen fügt der Verf. die Blindenheilung durch Vespasian aus Tacitus (Hist. IV. 81) ein, die so viel Ähnlichkeit mit den Wundern des Evangeliums zu besitzen scheint. Die Betrachtung der Bilder führt jedoch sofort in einen anderen Bereich: „Die Blindenheilung wurde nämlich nicht nur wörtlich als ein Bericht über die Heilung eines blinden Menschen verstanden, sondern als Symbol für die Erleuchtung des inneren Menschen durch die Botschaft Christi" (S. 13). Im Verlauf dieser Betrachtungen führt uns der Verf. von der Kunst der Katakomben und Sarkophage über die Darstellungen byzantinischer Kunst durch die abendländischen Epochen der Kunstgeschichte bis zu Rembrandt. Mit Recht macht J. darauf aufmerksam, daß die Aufklärung und das 19. Jh. für dieses Thema wenig Verständnis aufbringen. Einige ikonographische Seltsamkeiten übergeht der Verf. So steht hinter dem Blinden der Maximinianskathedra und der Elfenbeintafel des Vatikan eine große bärtige Gestalt mit erhobener Rechter und einem auffälligen Buch in der Linken. Vernachlässigt scheint auch die Ikonologie, die Betrachtung der programmatischen Zusammenhänge, in denen die Blindenheilung gegeben wird. In den Fragmenten von Sinope wird die Szene von zwei Büsten flankiert, die über rechteckigen gerahmten Tafeln — wie über zwei Türmen — aufragen und der Heilung zuschauen. Während die Hinweise zu dieser Szene auf Is 35, 5 im Katalog zutreffen, ist die Berufung auf Salomon 138, 5 unverständlich. Über der einen Büste steht nämlich der Name Isaias und auf der dazugehörigen Tafel der erwähnte Text. Über der anderen Büste aber steht der Name David und auf der Tafel steht Psalm 138, 5: „Du hast mich geformt und Deine Hand auf mich gelegt." Von hier aus können wir auch die seltsame Figur der Reliefs aus Murano und dem Vatikan erklären. Es ist der Prophet, der hinter dem Blinden steht. Damit haben wir ein erstes Element, das das christliche Wunder über die so frappant ähnliche Schilderung des Tacitus heraushebt. Es geht nicht nur um die Tatsache der Blindenheilung allein, sondern um die Beziehung der Tat Christi zur Vergangenheit: Christi Heilung ist die Erfüllung einer uralten Prophezeiung. Ein weiterer wesentlicher Zug des Wunders, und besonders seiner Darstellung im frühen Mittelalter, besteht in den übrigen ikonologischen Beziehungen. Das Bild will keinen historischen Vorgang allein geben, sondern einen geistigen, ja theologischen Prozeß einleiten: wie der Blinde sich von Christus physisch heilen ließ, soll der Betrachter sich geistig öffnen und schauen. Er soll glauben und ganz Christus gehören. Die Darstellung zeigt ein äußeres Zeichen, das innere Gnade vermittelt, also einen sakramentalen Vorgang, und weist in einzelnen Elementen, so im Waschen der Augen, unmittelbar auf die Taufe hin.

H. Schade S. J.

Sigrid Müller-Christensen, Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg. Mit einer Studie zur Lebensgeschichte des Papstes von Alexander Frh. von Reitzenstein. 8° (102 S., 4 techn. Skizzen, 4 Farbtafeln im Text, 107 Abb.). München 1960, Bruckmann. Geb. DM 60.—. — Die vorliegende Veröffentlichung ist vor allem für den Kirchenhistoriker und Liturgiker von besonderer Bedeutung. Das einzige Papstgrab auf deutschem Boden ist hier wissenschaftlich erfaßt. Am 3. Juni 1942, als die Gefährdung durch den Krieg immer bedrohlicher wurde, öffnete man neben dem Kaisergrab Heinrichs II. und seiner Gemahlin Kunigunde auch das Grab Clemens' II., um den Inhalt an eine geschütztere Stelle zu überführen. Seit 1949 wurden die völlig ver-

schmutzten Relikte des Papstgrabes zusammen mit den berühmten Kaisermänteln Heinrich II. und seiner Gemahlin restauriert. Die Ausstellung „Sakrale Gewänder des Mittelalters" (München 1953) machte die Werke, die seit Januar 1960 im Kapitelhaus von Bamberg zu sehen sind, erstmalig einem größeren Publikum zugänglich. 1951 autorisierte Erzbischof J. O. Kolb und Weihbischof A. M. Landgraf die Verfasserin, den einzigartigen Grabfund wissenschaftlich zu bearbeiten. Diese Arbeit ist nun in dem für seine hochstehenden kunstgeschichtlichen Publikationen bekannten Verlag Bruckmann erschienen. Zunächst berichtet v. Reitzenstein über Leben und Grabmal des Papstes. Clemens II. – ursprünglich ein Hofkaplan König Heinrichs III. mit dem Namen Suidger aus sächsischem Geschlecht – wird 1040 Bischof von Bamberg. Die verworrene Lage in Rom, wo Benedikt IX., Silvester III. und Gregor VI. um die Tiara streiten, macht eine Neuordnung notwendig. Vgl. dazu S. 98 den Wortlaut der Bulle Clemens' II.: *Ecce enim cum illud caput mundi, illa romana sedes heretico morbo* (gemeint ist die Simonie) *laboraret, et carissimi filii* ... Schon am 9. Oktober 1047 erliegt der neue Papst einer kurzen Krankheit. Einer der Chronisten, Lupus Protospatarius, spricht vom Gifttod. Der merkliche Gehalt an Blei in den Gebeinen des Toten macht diese Todesart wahrscheinlich (S. 28). Das Grab Clemens' II. im Dom wurde durch die von ihm gewährten Privilegien ein Malzeichen der „Freiheit" der Bamberger Kirche. Die Grabstatue des Papstes, die Tumba mit den Reliefs der vier Kardinaltugenden, des Flußgottes, Johannes des Täufers und der Darstellung vom Tode des Papstes, gehören dem großen Bamberger Meister der ersten Hälfte des 13. Jh. an. Dieses bedeutende Werk erhält durch v. Reitzenstein eine eigene ikonographische und stilistische Untersuchung. Nach dieser einleitenden Untersuchung von Leben und Grabmal folgt zunächst der Katalog des Grabinhaltes. Zu den Gewändern, die der Katalog beschreibt, gehören eine Glockenkasel aus goldgelbem Seidenköper, ein Pluviale aus roter Seide, eine Dalmatik aus goldgelbem Seidenköper, Pontifikalstrümpfe *(caligae)* aus goldgelber Seide, ein Cingulum (Seidenband mit Goldbrochierung), eine Stola (Seidenband mit Goldstickerei), Fragmente des Palliums, zwei Stulpen von Handschuhen *(pugnalia* von *chirothecae)*, Tasselus mit Agnus Dei, Fragmente der Mitra, Kopfkissen u. s. f. Die textilgeschichtliche Untersuchung, die sich anschließt, führt uns in ein weites Feld. Städte wie Bagdad, Konstantinopel, Antiochien, Regensburg, Paris u. a. werden erwähnt. Die Übersetzung der Inschrift auf dem Seidentuch, mit dem der Kopf des Papstes verhüllt war, lautet: „Segen für Allah." Ein eigenes Kapitel ist dem „Parament und Grabgewand" gewidmet. Die Art der Bestattung, die dazu gehörige Kleidung und ihre Bedeutung werden untersucht. Dabei darf erwähnt werden, daß die Dalmatik des Papstgrabes (nachdem die Dalmatik von Moyenmoutier im letzten Krieg zerstört wurde) das älteste vollständig erhaltene Gewand dieser Art ist. Die Restauration der neunhundert Jahre alten Gewänder und ihre wissenschaftliche Erfassung in diesem wertvollen Band bieten einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des frühen Mittelalters. *Sch.*

Lothar Schreyer, Christliche Kunst des XX. Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt. 8⁰ (221 S., 40 Bildtafeln). Hamburg 1959, Wegner. – In der festen Überzeugung, daß es eine neue christliche Kunst des 20. Jahrhunderts gibt und daß diese zugleich auch ein kühner Versuch ist, hat der Verf. dieses Buch geschrieben, das seine Bedeutung und seinen Platz neben den zahlreichen anderen Publikationen über Wesen und Werke moderner christlicher Kunst wohl zu wahren versteht. Nach zwei einleitenden Kapiteln über die sozialen, künstlerischen und christlichen Voraussetzungen dieser Kunst behandelt der Verf. die katholischen Kirchenbauten, führt den Leser in feiner, abgewogener Sprache in die Grundsätze und Versuche katholischer Sakralarchitektur überhaupt, sodann in das Wirken der „vier Meister des europäischen

Beginnes" ein, um dann abschließend das Bild der „Kirchenbauten der Erneuerung in der katholischen Welt" zu entwerfen. Es folgt ein Abschnitt über das „Bild im katholischen Gottesdienst", wobei besonders das christliche Bild unter den verschiedenen Völkern und Rassen, das ungegenständliche christliche Bild wie die Bilderverehrung Gegenstand aufschlußreicher Erörterungen werden. Analog der Darlegung sakraler Bauten im katholischen Raum folgen zwei Kapitel über protestantische Kirchenbauten und das Bild im protestantischen Gottesdienst. Das Buch schließt mit einem grundsätzlichen Artikel über „Gefährdung und Bewahrung der christlichen Kunst" sowie einer Darstellung des Christusbildes in unserem Jahrhundert. Wertvoll erscheinen die im Anhang wiedergegebenen Erläuterungen zu den 40 Bildtafeln wie das Künstler- und Ortsverzeichnis. *E. Sauser*

Lothar Schreyer, Das Christusbild und die Kunst des 20. Jahrhunderts. 8° (277 S., 24 Schwarzweißbilder, 7 Farbtafeln). Salzburg 1960, Otto Müller. — Der Verf., einer der Wegbereiter des Expressionismus und der abstrakten Kunst in Deutschland, Mitglied des Künstlerkreises „Sturm", der christlichen Mystik besonders zugewandt, gehört zu den Deutern moderner christlicher Kunst. Sein Wort und seine Schriften, seine eigenen dichterischen und bildnerischen Werke legen Zeugnis ab, daß Schreyer der modernen religiösen Kunst nicht so sehr kritisch beurteilend gegenübersteht, sondern vielmehr an ihrer Entwicklung selbst teilnimmt, daß ihm also Erkenntnisse gegeben sind, wie sie nur einem Künstler selbst geschenkt werden können. Davon kündet vorliegendes Werk. Im ersten Kapitel „Grundsätze der Bilderverkündigung" wird die Bedeutung des Bildes als einer Verkündigung von Glaubenswahrheiten, insbesonders von Gottmenschen Jesus Christus, nach verschiedenen Seiten hin dargelegt, wobei die Gestalt des Künstlers selbst in seiner Bedrohtheit wie gnadenhaften Erhebung durch Gott fein gezeichnet erscheint. (Die Darlegung im Kapitel „Hilfe der Engel in der Bilderverkündigung" scheinen uns theologisch etwas vage zu sein.) Das zweite Kapitel, „Versuche zur Theorie des Bildschaffens", eröffnet interessante Aspekte in der Möglichkeit bildnerischen Gestaltens im Zusammenhang mit den Erkenntnissen liturgischer Erneuerung, wobei jedoch die Darlegungen über das Bild und den Bildgehalt allzuweit ausholen und nicht immer leicht verständlich sind. Im dritten Kapitel, „Werke und Wertungen", wird das Christusbild unserer Zeit mit seinen verschiedenen Themen aufgezeigt, wobei der Verf. auch das Christusbild der Wortverkündigung, von E. Przywara bis Gertrud von Le Fort, von Paul Claudel bis Michel Quoist miteinbezieht, um schließlich noch die Verkündigung dieses Themas im Reiche der Musik anzudeuten. Das Werk schließt mit einen Exkurs über das gegenständliche, ungegenständliche und übergegenständliche Bild wie über Freiheit und Verwandlung des Chritusbildes. *S.*

Helmut Kuhn, Wesen und Wirken des Kunstwerks. 8° (151 S.). München 1960, Kösel. Geb. DM 10.50. — Der Verf., bereits bekannt durch sein vor Jahresfrist veröffentlichtes Sokratesbuch, legt in Vertiefung und Weiterführung seiner bereits 1931 erschienenen Schrift: „Die Kulturfunktion der Kunst" hier eine Untersuchung aus dem Gebiet der Ontologie der Kunst vor. Wenngleich auch die eigentlichen metaphysischen Probleme immer im Blickfeld der Betrachtung stehen, so geht es hier hauptsächlich doch um das Geschichtlich-Sein des Kunstwerkes in seinen verschiedensten Entfaltungsmöglichkeiten. — Ausgehend von dem wechselseitigen Verhältnis von historischem und ästhetischem Urteil rollt der Verf. mit weitem geistesgeschichtlichem Ausblick die Frage der Existenzweise eines Kunstwerkes auf. Es werden drei Grundformen der Teilnahme des Lebens des Kunstwerkes am Leben der Geschichte aufgezeigt: Das Leben in der Aktualität seiner geschichtlichen Geburtsstunde, wobei der Verf. auf die Bedeutung des Festes näher eingeht, sein „freies Hervortreten durch einen

Akt der Emanzipation", schließlich das „Nachleben des Kunstwerkes in der Sphäre der Bildung". Dieses Nachleben im inneren Bereich der Bildung, gerade uns vertraut durch die Erweiterung unseres geistigen Horizontes nach den verschiedensten Richtungen, wird als ein „Phänomen der Schwelle" bezeichnet und wird, entsprechend verwandten Gedankengängen bei Platon und Augustinus, zu einer aufsteigend verstandenen Bewegung, in der das Kunstwerk, wenngleich in sich ruhend, sich vollendend über sich hinauswächst. *S.*

BÜCHEREINLAUF

Adams D. E., The truth required in the preces for rescripts. A historical synopsis and a commentary (Canon law studies 392). 8° (XII u. 275 S.). Washington 1960, The Cath. University of America Press. S 3.—.

Asmussen H.—Brandenburg A., Wege zur Einheit. Zur Praxis interkonfessioneller Zusammenarbeit (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" 1). 8° (142 S.). Osnabrück 1960, Fromm.

Beckel A., Die Freizeitfamilie (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" 3). 8° (112 S.). Osnabrück 1960, Fromm.

Beckmann J., Weltkirche und Weltreligionen. Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei 81). Freiburg 1960, Herder. DM 2.20.

Berdt O. de, O. Praem., Jakob Franz Kern, O. Praem., 1897—1924. Heiligkeitsstreben in unserer Zeit. 8° (47 S.). Abtei Windberg (Post Hunderdorf, Bayr. Wald) 1960, Poppe-Verlag.

Biblia. Versio dels textos originals i comentari pels monios de Montserrat VIII.: Tobit-Judit-Ester; IX.: Job. 4° (294, 378 S.). Montserrat 1959/60, Monestir.

Bliewels Th., Ehen die zerbrachen. Bekenntnisse Geschiedener. 8° (170 S.). Wien 1960, Herold. S 36.—.

Blinzler J., Der Prozeß Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus. 3., stark erweiterte Aufl. 8° (375 S.). Regensburg 1960, Pustet. DM 18.—.

Bratsiotis P., Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. I. II. (Die Kirchen der Welt 1). 8° (207, 190 S.). Stuttgart 1960, Evang. Verlagswerk.

Bulst W., S. J., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. 8° (130 S.). Düsseldorf (1960), Patmos-Verl. DM 9.80.

Busenbender W., O. F. M., Auf ein Wort. Göttliches menschlich und allzu menschlich. Aphorismen und Glossen. 8° (139 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht.

Cantinat J., Les épitres de Saint Paul expliquées. 8° (234 S.). Paris 1960, Gabalda. NF 9.90.

Charles P., L'Église sacrement du monde (Museum Lessianum, sect. théol. 55). 8° (260 S.). Brügge 1960, Desclée de Brouwer. bFr 140.—.

Chenu M. D., O. P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Vom Verfasser durchges. und verbesserte deutsche Ausgabe (Die deutsche Thomasausgabe, 2. Ergbd.). 8° (XX u. 451 S.). Graz 1960, Styria.

Chesterton G. K., Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin (Herder-Bücherei 75). 8° (139 S.). Freiburg 1960, Herder. DM 2.30.

Christ, Der Chr. und die Weltwirklichkeit. Moralprobleme der Zeit. Weihnachts-Seelsorger-Tagung 28. bis 30. Dez. 1959. Hrsg. von *Karl Rudolf.* 8° (200 S.). Wien 1960, Herder.

Clemens H., Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des hl. Clemens M. Hofbauer (S.-A. aus: Spicilegium historicum C. SS. R. 8/1960). 8° (S. 69—127). Rom 1960, Coll. s. Alfonsi.

Comblin J., Théologie de la paix. Principes (Encyclopédie universitaire). 8° (325 S.). St. Germain-Paris (1960), Editions Universitaires.

Dee D., O. F. M. Cap., The manifestation of conscience (Canon law studies 410). 8° (X u. 100 S.). Washington 1960, The Cath. Univ. of America Press. $ 3.—.

Dörrer A., Jakob Prandtauers Geburts- und Berufsheimat (S.-A. aus Schlern-Schriften 214). 8° (S. 39—72). Innsbruck 1960, Wagner.

Franzen A., Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln 1569 (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte 85). 8° (XII u. 434 S.). Münster/Westf. 1960, Aschendorff. DM 36.—.

Golega J., Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase (Studia patristica et Byzantina 6). 8° (XVI u. 200 S.). Ettal 1960, Buch-Kunstverlag. DM 28.80.

Gonseth F., La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Seconds Entretiens de Rome. 8° (291 S.). Paris 1960, Presses Univ. de France. NF 12.—.

Hödl L., Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten (Mitteilungen des Grabmann-Instituts 4). 8° (22 S.). München 1960, Hueber. DM 3.80.

Homma K., Die Seelsorgestationen der Apostolischen Administratur Burgenland (Austria sacra, 1. Reihe, II. Bd., 5. Lief.). 8⁰ (70 S.). Wien 1960, Herder.

Salzburger Jahrbuch, für Philosophie IV. 8⁰ (280 S.). München-Salzburg 1960, Pustet.

Janssen A., De mens et zijn lichaam. Moraaltheologische verhandelingen. 8⁰ (237 S.). Löwen 1960, Davidsfonds. bFr 114.—.

Johannes von Hildesheim, Die Legende von den hl. drei Königen. Mit zeitgenössischen Holzschnitten. 8⁰ (179 S.). Köln 1960, Bachem. DM 11.80.

Juhasz K., Laien im Dienste der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 24). 8⁰ (XXVI u. 176 S.). Münster 1960, Aschendorff. DM 19.—.

Kelly G., S. J., Der gute Beichtvater. Pastorale Anweisungen für den jungen Priester. 8⁰ (156 S.). Limburg 1960, Lahn-Verl. DM 4.80.

Kijm J., S. J., Psychologie. Inleiding voor zielzorgers (Berchmanianum-serie). 8⁰ (218 S.). Roermond 1960, Romen & Zonen.

Kinkel W., Kirche und Nationalsozialismus. Ihre Auseinandersetzung zwischen 1925 und 1945 in Dokumenten dargestellt (Relig. Quellenschriften 21/23). 8⁰ (167 S.). Düsseldorf 1960, Patmos-Verl. DM 3.60.

Klüber F., Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" 2). 8⁰ (178 S.). Osnabrück 1960, Fromm.

Knox R. A., Das Fenster in der Mauer. Predigten über die hl. Eucharistie. 8⁰ (154 S.). Köln 1960, Bachem. DM 9.80.

Korvin-Krasinski C. v., Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. 8⁰ (285 S.). Düsseldorf (1960), Patmos-Verl. DM 22.—.

Kuhn H., Wesen und Wirken des Kunstwerks. 8⁰ (150 S.). München 1960, Kösel. DM 10.50.

Lackmann M., Der Protestantismus und das ökumenische Konzil. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. 8⁰ (34 S.). Klosterneuburg 1960, Bernina-Verl. S 13.50.

Lombardi R., Dreifach ist der Weg gewiesen. 8⁰. (193 S.). Regensburg 1960, Pustet. DM 6.50.

Love Paul L., J. C. L., The penal remedies of canon law. A dissertation. 8⁰ (XII u. 179 S.). Washington 1960, The Cath. Univ. of America Press.

Maccarrone M., Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV (1152—1159) (Lateranum N. S. XXV/1—4). 8⁰ (384 S.). Rom 1959, Univ. Lateran.

Maltha A. H., O. P., Die neue Theologie. 8⁰ (266 S.). München 1960, Manz.

Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Bd. 1.: Texte établi par *P. Henry*, Bd. 2.: Commentaire par *P. Hadot* (Sources chrétiennes 68. 69). 8⁰ (S. 1—653 u. 668—1160). Paris 1960, Editions du Cerf. NF 49.50.

Mediaevalia philosophica Polonorum IV. V. 8⁰ (39, 49 S.). Warszawa 1959/60, Polska Akademia Nauk.

Mensch sein im Betrieb. Mit Beiträgen von A. Beckel, H. O. Brockmeier u. a. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" 5). 8⁰ (91 S.). Osnabrück 1960, Fromm.

Nemeshegyi P., S. J., La paternité de Dieu chez Origène (Bibliothèque de Théologie IV, 2). 8⁰ (XVI u. 242 S... Tournai 1960, Desclée.

Neuenzeit P., Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (Studien zum Alten und Neuen Testament 1). 8⁰ (255 S.). München 1960, Kösel. DM 28.—.

Otto St., „Natura" und „dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (Münchener theologische Studien II, 19). 8⁰ (XXIII u. 221 S.). München 1960, Hueber. DM 18.—.

Paillard J., Vier Evangelisten, vier Welten. 8⁰ (196 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht.

Pemsel J. N., Jugendkatechesen für die Berufsschulen. 3.: Die Welt. Teil 1.: Aufbruch ins Leben, Teil 2.: Aufgaben in der Gemeinschaft. 8⁰ (311 u. 400 S.). Regensburg 1960, Pustet. Zus. DM 29.50.

Plotzke U., O. P., Bergpredigt. Von der Freiheit des christlichen Lebens. 8⁰ (323 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht.

Plank B., O. E. S. A., Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der

Kirche bei den russischen Theologen in der 2. Hälfte des 19. Jh. (Das östliche Christentum NF 14). 8⁰(150 S.). Würzburg 1960, Augustinus-Verl. DM 19.20.

Pol W. H., van de, Het getuigenis van de Reformatie. 8⁰ (2?? S.). Roermond 1960, Romen & Zonen. Fl 4.50.

Reinisch L., Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. 8⁰ (254 S.). München 1960, Beck. DM 9.80.

Riet G. van, Problèmes d'épistémologie. 8⁰ (425 S.). Louvain 1960, Publications Universitaires. bFr 150.

Roczniki teologiczno-kanoniczne V(1958)3. 8⁰ (152 S.). Lublin 1959, Univ. Cathol.

Schenk W., Kult liturgiczny sw. Stanislawa Biskupa na Slasku w swietle sredniowiecznych rekopisow liturgicznych (Wydzial Theologiczny 9). 8⁰ (135 S., 2 Karten). Lublin 1959, Katolicki Universytet Lubelski.

Schlette H. R., Sowjethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. 8⁰ (135 S.). München (1960), Kösel. DM 5.80.

Schnitzler Th., Ministrantenpädagogik. 2. erweit. Aufl. 8⁰ (179 S.). Kevelaer (1960), Butzon u. Bercker. DM 9.80.

Schuler B., Die Materie als lebende Kraft. 8⁰ (XII u. 168 S.). Paderborn 1960, Schöningh. DM 12.—.

Schulte L., Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Relig. Quellenschriften 20). 8⁰ (72 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 1.80.

Schwann, Österreich (Schwanns Reiseführer). 8⁰ (248 S.). Düsseldorf 1960, Schwann.

Selmer K., Navigatio sancti Brendani abbatis. From early Latin manuscripts. Edited with introduction and notes (Publications in mediaeval studies 16). 8⁰ (IL u. 132 S.). Notre Dame, Indiana 1959, University Press. $ 4.75.

Semmelroth O., S. J., Vom Sinn der Sakramente. 8⁰ (117 S.). Frankfurt/M. 1960, Knecht.

Sommer K., Stunden der Einkehr für Ministranten. 12⁰ (61 S.). Kevelaer (1960), Butzon u. Bercker. DM 1.—.

Strigl R. A., Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation (Münchener theologische Studien III, 13). 8⁰ (XXIV u. 188 S.). München 1960, Hueber. DM 16.—.

Syndicus E., Die frühchristliche Kunst (Der Christ in der Welt XV, 2). 8⁰ (154 S.). Aschaffenburg 1960, Pattloch-Verl. DM 3.80.

Tans J. A. G., Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Correspondance publiée avec introduction et annotations (Publications de l'Institut Français d'Amsterdam 6). 8⁰ (XXXII u. 639 S.). Groningue 1960, Wolters. Hfl 45.—.

Vaux R. de, O. P., Les institutions de l'Ancien Testament II. 8⁰ (541 S.). Paris 1960, Editions du Cerf. NF 19.50.

Vaux R., de, Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. 8⁰ (109 S., 3 Karten). Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. DM 9.80.

Walz A., Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart 1206—1960. 8⁰ (188 S.). Essen 1960, Ludgerus-Verl. DM 5.80.

Zöller J. O., Irrlehren der Gegenwart (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" 4). 8⁰ (136 S.). Osnabrück 1960, Fromm.

REGISTER ZUM JAHRGANG 82 (1960)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Abercrombie N. r 127
Adams A. r 229
Agterberg M. r 477
Altes Testament, Neuersch. 105ff
Ammann A. M. r 118
André H. r 236
Andrén O. r 482
S. Anselmo d'Aosta r 117
Aradi Z. r 112
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte r 121
Arnold E. r 247
Arnold Fr. r 371
Arnold Fr. X. r 375
Aszetik und Mystik, Neuersch. 247
Auer A. r 235
Aufgaben deutscher Forschung r 124

Bacht H. r 251
Barrau P. r 110
Bauer J., Kl. B.: Corpora orbiculata 333
Baur J. r 130
Becker O. r 234
Belloso J. M. R. r 353
Berz A. r 126
Bibelübersetzungen, Moderne B., Abh. Schmid 290
Bible, La sainte B. r 105. 243
Biblia, La r 242
Bibliographia Patristica r 481
Billicsich F. r 229
Biser E. r 249
Blaas R. r 366
Bochenski J. M. r 231
Bogler Th. r 495
Bongaerts L. r 371
Boni A. r 370
Bopp H. r 238
Bouwman G. r 108
Brandt L. r 124
Brecher A. r 122
Breuning W. r 354
Bruin P. r 249
Bulst W. r 113
Bur G. r 358
Burgardsmeier A. r 379
Burghardt W. J. r 344
Busenbender W. r 111

Calvez J. Y. r 239
Canivet P. r 484
Carillo de Albornoz A. F. r 366
Carre A. M. r 374
Casel O. r 493
Charlier C. r 244
Chavaz E. r 116
Christliche Kunst, Neuersch. 498
Christmann H. r 356
Cirne-Lima C., Neuersch. 376; r 461
Colson J. r 113
Contenau G. r 109
Corbett P. B. r 131
Coreth E., Kl. B.: Ansatz und Vermittlung der Metaphysik 440; Rez. *Hildebrand* 218; Neuersch. 224
Cottier G. M. r 226
Courel Fr. r 248
Cox R. J. r 369
Christiani L. r 115
Croce W., Neuersch. 378 ff
Cullmann O. r 88

Dander Fr., Neuersch. 252f
Daniélou J. r 110. 482
Daujat J. r 236
Dessauer F. r 111. 356
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 351ff
Doms H. r 349
Doresse J. r 490
Doskocil W. r 363
Drioton E. r 109
Duchesne-Guillemin J. r 109
Durst B. r 493
Dussler H. r 124

Echarri J. r 342
Eckhart, Metaphysik und Mystik im Denken des Meisters E., Abh. Hödl 257
Eichenseer C. r 381
Engel-Janosi F. r 488
Emser H. r 127
D'Ercole G. r 362
Eucharistiefeiern in der Christenheit r 495

Fazzari G. M. r 365
Fehringer A. r 369
Felderer J., Neuersch. 112f. 116. 351ff. 358ff
Filthaut Th. r 380
Fine H. r 360
Fischer H. r 380
Fraine J. de r 106
Franzen A. r 122
Frattin P. L. r 373
Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie, Abh. Henry 428
Fundamentaltheologie, Neuersch. 111ff
Fürer I. r 368

Gaechter P., Rez. *Cullmann* 88; Neuersch. 246f
Gaudemet J. r 483
Gélase J. r 490
Gelin A. r 106
Gese H. r 107
Gilson, An Etienne G. Tribute r 227
Gilson E. r 224
Gómez Caffarena J. r 224
Görres I. F. r 252
Goudoever J. van r 246
Grabmann, Miscellanea M. G. r 351
Grabowski St. J. r 115
Gräf H. J. r 128
Grass N. r 239
Grelot P. r 245
Grenet P. r 230
Grollenberg L. H. r 109
Günther G. r 232
Gutwenger E., Neuersch. 111ff. 355f. 362; r 355

Haas J. r 235
Hamman A. r 246
Heggelbacher O. r 362
Heinzel G., Neuersch. 362ff
Henry P., Abh.: Frühchristliche Beziehun-

gen zwischen Theologie und Philosophie 428
Hermeneutik, Theologische Prinzipien der H. eschatologischer Aussagen, Abh. Rahner K. 137
Herrig J. r 112
Hildebrand D. von r 218
Hildegard von Bingen r 237
Hödl L., Abh.: Metaphysik und Mystik im Denken des Meisters Eckhart 257; r 367
Hofbauer J. Neuersch., 105 ff
Hofinger J. r 496
Hofmeister Ph., Kl. B.: Die Wahlbeeinflussung bei den Ordensleuten 452
Hollenbach J. M. r 356
Houang Fr. r 378
Hülsmann H. r 230
Hürlimann G. r 492

Introduction à la Bible r 240
Isaias, Der Glaube des Propheten I. an das Gottesreich, Abh. Loretz 40. 159
Iserloh E. r 347

Jaeger W. r 501
Jahrbuch für Antike und Christentum r 483
Jimenez Urresti T. r 364
Joly R. r 119
Juliane von Norvich r 247
Jungmann J. A., Neuersch. 125 ff. 251 f. 380 f. 490; r 497 f
Jurisdiktion, Die Natur der J. im Bußsakrament, Abh. *López-Dóriga* 385

Kalt G. r 494
Kampmann Th. r 361
Kassing A. r 247
Katechetik, Neuersch. 378 ff
Katholische Glaubenswelt, Die r 351
Kaufet die Zeit aus r 361
Kern W., Rez. *Cirne-Lima* 461
Kinder E. r 354
Kirchengeschichte, Neuersch. 118 ff. 481 ff
Kirchenrecht, Neuersch. 362 ff
Kirchgäßner A. r 102. 495
Knox R. A. r 116
Kolping A., Abh.: Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts des Großen 1
Koren H. J. r 236
Kuhn H. r 503

Lagarde G. de r 123
Lakner Fr., Rez. *Burghardt* 344, *Agterberg* 477; Neuersch. 117 f. 120. 357
Lanne E. r 490
Lavelle L. r 251
Lay R. r 234
Le Blond J. M. r 250
Leclercq J. r 252
Legner A. r 500
Lemoine F.-M. r 245
Lentner L. r 378
Lenzenweger J. r 121. 485
Leuba J. L. r 114
Liturgik, Neuersch. 125 ff. 490 ff
López-Dóriga E., Abh.: Die Natur der Jurisdiktion im Bußsakrament 385
Loretz O., Abh.: Der Glaube des Propheten Isaias an das Gottesreich 40. 159

Maaß F., Neuersch. 120 ff. 486
Maertens Th. r 245
Marduel F. r 250
Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft r 358
Mariologie, Historisch-systematische Untersuchungen zur M. der Franziskanerschule r 357
Martin O. r 231
Mateos J. r 131
McCarthy M. C. r 496
van der Meer F. r 498
Meier Th. r 357
Meinhold P. r 347
Meßerklärung, Die handschriftliche Verbreitung der M. Alberts des Großen, Abh. *Kolping* 1
Metaphysik, Ansatz u. Vermittlung der M., Abh. *Coreth* 440
Meyer H. r 228
Meyer H. B., Rez. *Kirchgäßner* 102, *Neunheuser* 345, *Meinhold-Iserloh* 347, Neuersch. 132. 498
Michiels Aem. r 120
Miller J., Rez. *Doms* 349; Neuersch. 374 ff
Miscellanea Martin Grabmann r 351
Mission und Liturgie r 496
Moling A., Neuersch. 378
Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten u. des Bischofs, Abh. *Wucherer-Huldenfeld* 182
Mörsdorf J. r 374
Mosiek U. r 373
Muck O., Neuersch. 230 f
Müller-Christensen S. r 501

Naumann V., Neuersch. 237. 247 ff
Navarrete U. r 368
Negri L. de r 351
Neues Testament, Neuersch. 240 ff
Neuhäusler E. r 250
Neunheuser B. r 345
Newman J. H. r 112

O'Brien J. r 358
O'Connor D. r 370
Officium hebdomadae sanctae r 132
Opfer Christi und Opfer der Kirche r 345
Otto St., Kl. B.: Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie 74
Overhage P. r 106

Papàsogli G. r 248
Pastoraltheologie, Neuersch. 374 ff
Pechhacker A., Neuersch. 231 f. 376 f
Perrin J. r 239
Pesch Chr. r 380
Peterson E. r 118
Pfleger K. r 111
Philosophie, Neuersch. 224 ff
van der Ploeg J. r 242
Pohl H., Rez. *Teilhard de Chardin* 222, *Echarri* 342; Neuersch. 132. 234 ff
Pomarès r 490
Pozo C. r 352
Priesterfrage, Die europäische P. r 374
Primetshofer B. r 372

Quacquarelli r 491

Raab H. r 123
Rad G. von r 100
Rahner H., Neuersch. 118 ff. 481 ff
Rahner K., Abh.: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen 137
Rauscher A. r 239
Ravasi L. R. r 252
Richard de Saint-Victor r 353
Richesses et déficiences des anciens psautiers latins r 107
Richter Vl., Neuersch. 232
Righetti M. r 127
Ringel E. r 376
Römische historische Mitteilungen r 120
Rondet H. r 359
Rosendorn K. r 367
Rosenfeld E. r 122
Rudolph W. r 108

Salet G. r 353
Salmon P. r 130
Santifaller L. r 120
Sauser E., Neuersch. 124. 498; r 487. 497
Schade H., Neuersch. 501
Schasching J., Neuersch. 238 ff. 374
Schedl Cl. r 106
Schelling, Zum Problem der Gotteserkenntnis im Spätwerke Sch. s, Abh. *Stüttler* 275
Schlette H. R. r 128
Schmid J., Abh.: Moderne Bibelübersetzungen 290
Schmidt H. r 125
Schmitt F. S. r 117
Schneemelcher W. r 481
Schreiber G. r 129. 497
Schreyer L. r 502 f
Schwaiger G. r 123
Seeliger St. r 499
Selvaggi Ph. r 233
XVI. Semana Espanola de Teologia 1956 r 115
Siegmund G. r 237
Sih P. r 377
Sint J., Neuersch. 240 ff
Siuts H. r 363
Snoeck A. r 375
Solzbacher J. r 379
Sotillo L. R. r 364
Spicq C. r 245
Steinmann J. r 249
Stier F. r 245
Strolz W. r 226
Stüttler J., Abh.: Zum Problem der Gotteserkenntnis im Spätwerke Schellings 275
Subsistenz, Der Begriff der S. beim Diakon Rusticus, Kl. B. *Wojtacha* 212
Syndicus E. r 499

Tage des Herrn, Die r 251
Teilhard de Chardin P. r 222
Thaliath J. r 120
Thum B. r 235
Tibiletti C. r 119
Tomek E. r 486
Trefzer F. r 251
Tyciak J. r 495

Unnik W. C. van r 241
Unser Gottesdienst r 495

Vagaggini C. r 126
Venard J. r 105
Veni Sancte Spiritus r 251
Viallet F. A. r 234
Vicedom G. F. r 376
Vilanova J. E. r 132
Vromant G. r 371

Weber W. r 238
Wicki N. r 362
Winklhofer A. r 357
Wojnar M. r 371
Wojtacha E., Kl. B.: Der Begriff der Subsistenz beim Diakon Rusticus 212
Wucherer-Huldenfeld A., Abh.: Mönchtum u. kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs 182

Zedda S. r 244
Zehrer Fr. r 243
Zeit, Das Problem der Z. in der voraugustinischen Theologie, Kl. B. *Otto* 74
Zeller H., Neuersch. 113 ff. 124
Zellinger W. r 225